



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2001

---

## **Gelübde als Bekenntnis: Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament**

Tita, Hubert

**Abstract:** Sind die biblischen (und altorientalischen) Gelübde ausschließlich bedingte Gelübde, d.h. durch verschiedenste Notsituationen veranlasste, an die Gottheit gerichtete Bitten, die für den Fall der Erhörung Gegenleistungen (z.B. Opfergaben) versprechen. Diese Studie analysiert die biblischen Gelübdetexte in Erzählungen, Psalmen, Propheten und in der Weisheitsliteratur. Dabei zeigt es sich, dass sich die in der neueren Forschung dominierende Sicht, die sie in der eingangs gestellten Frage zum Ausdruck kommt, verengt ist und den biblischen Befund nicht tief genug erfasst. Die Gelübde im Alten Testament sind tatsächlich in den meisten Fällen eine Form von Bittgebeten (z.B., 1 Sam 1; Ps 66, 13f.). Mit ihrer Bitte verknüpfen die Gelobenden Versprechen, durch die sie sich JHWH gegenüber zur Danksagung verpflichten (z.B. Ps 116, 12). Die Ehrung JHWHs nach überstandener Not darf nicht unterbleiben. Dank und Lob wird JHWH auch in Form von unbedingten Gelübden, ohne Veranlassung einer Not, gelobt (Jona 1,16; Jes 19,21; Ps 76,12). Solches Gotteslob geschieht vor versammelter Gemeinschaft im Heiligtum in Form von Bekenntnissen und Gemeinschaftsmählern (Ps 22,23 ff. „toda-Gelübde“). Daher spielen Gelübde ihre eigentliche Tolle nicht, wie oft behauptet, in der „Privatfrömmigkeit“, sondern im Kult. Hier entfalten Gelübdefeiern ihre vitale ekklesiale Bedeutung: Sie stiften in Dank und Lob geeinte und universal geöffnete Gemeinschaften des Volkes Gottes (Ps 22; 65; 66).

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-151231>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Tita, Hubert (2001). Gelübde als Bekenntnis: Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Tita**

Gelübde als Bekenntnis

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zum Autor:*

Hubert Tita, 1988 zum Priester geweiht, studierte Philosophie und katholische Theologie in München und Freiburg, Schweiz. 1989–1992 und 1994–1999 war er in der Pfarrseelsorge tätig. 1994 erwarb er das Lizentiat in Bibelwissenschaften an der Päpstlichen Bibelkommission in Rom. Mit der vorliegenden Arbeit promovierte er 2000 an der Universität Freiburg, Schweiz.

Hubert Tita

# Gelübde als Bekenntnis

Eine Studie zu den Gelübden  
im Alten Testament

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



## Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

### **Tita, Hubert:**

Gelübde als Bekenntnis: eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament / Hubert Tita. –  
Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

(Orbis biblicus et orientalis; 180)

Zugl.: Fribourg, Univ., Diss., 2000

ISBN 3-7278-1353-9

ISBN 3-525-53995-9

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz  
und des Rektorats der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Autor  
als reprofertierte Dokumente zur Verfügung gestellt.

© 2001 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7278-1353-9 (Universitätsverlag)  
ISBN 3-525-53995-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für  
Biblaische Studien, Universität Freiburg Schweiz

*„... In diesem Zusammenhang muß ich einmal mit Dir über das Gebet in der Not sprechen. Es ist eine schwierige Sache und doch ist das Mißtrauen, mit dem wir es bei uns selbst begleiten, vielleicht auch nicht gut. Ps. 50 heißt es ganz deutlich: «Rufe mich an in der Not, so will ich Dich erretten, so sollst Du mich preisen.» Die ganze Geschichte der Kinder Israels besteht aus solchen Hilfeschreien. (...) Wenn die Bomben so um das Haus herum einschlagen, kann ich gar nicht anders, als an Gott, an sein Gericht, an den «ausgestreckten Arm» seine Zorns (Jes. 5,25 und 9,11-10,4), an meine mangelnde Bereitschaft zu denken; ich spüre, wie so etwas wie Gelübde ausgesprochen werden, und dann denke ich an Euch alle und sage: lieber mich als einen von ihnen, – und spüre dabei, wie ich an Euch hänge.“*  
(Dietrich Bonhöffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft)

*„... Jésus ne demande pas de grandes actions, mais seulement l'abandon et la reconnaissance, puisqu'il a dit dans le Ps 49: «Je n'ai nul besoin des boucs de vos troupeaux, parce que toutes les bêtes des forêts m'appartiennent et les milliers d'animaux qui paissent sur les collines, je connais tous les oiseaux des montagnes (...) Si j'avais faim, ce n'est pas à vous que je le dirais: car la terre et tout ce qu'elle contient est à moi. Est-ce que je dois manger la chair des taureaux et boire le sang des boucs?... Immolez à Dieu des Sacrifices de Louanges et d'Actions de Grâce.»*  
(Ste. Thérèse de l'Enfant Jésus, Manuscrits autobiographiques: Lettre à Soeur Marie du Sacré-Coeur)



# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	XVII
<b>Einführung .....</b>	<b>1</b>
<b>ERSTER TEIL:</b>	
<b>Das biblische Gelübde in der Forschung.....</b>	<b>8</b>
I    Vorbemerkung.....	8
II   Monographien .....	8
1. Israel Gold (1925): Das Gelübde nach Bibel und Talmud .....	8
a Präsentation seiner Arbeit.....	8
b Die Konzeption des Gelübdes .....	9
2. Adolf Wendel (1931): Das israelitisch-jüdische Gelübde .....	11
a Präsentation seiner Arbeit.....	11
b Die Konzeption des Gelübdes .....	12
3. Tony W. Cartledge (1992): Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East .....	15
a Präsentation seiner Arbeit.....	15
b Die Konzeption des Gelübdes .....	18
4. Jacques Berlinerblau (1996): The Vow and the ‚Popular Religious Groups‘ of Ancient Israel.....	23
a Präsentation seiner Arbeit.....	23
b Die Konzeption des Gelübdes .....	29
III  Biblische Theologien (in Auswahl).....	30
1. Gustav Friedrich Oehler (1873).....	30
2. August Dillmann (1895) .....	31
3. Bernhard Stade ( <sup>1/2</sup> 1905) .....	32
4. Eduard König ( <sup>4</sup> 1923) .....	33
5. Paul Heinisch (1940).....	34
6. Otto Procksch (1950) .....	36
7. Paul van Imschoot (1956) .....	37
8. Walther Eichrodt ( <sup>8</sup> 1967).....	38
9. Gerhard von Rad ( <sup>4</sup> 1962).....	40
10. Das Gelübde in einigen neueren Biblischen Theologien (1968-1995).....	40
IV  Biblische Lexika und Handwörterbücher (in Auswahl) .....	41
1. Das Gelübde als bedingtes Versprechen an Gott zur Intensivierung der Bitte.....	41
2. Unbedingte Gelübde und andere Arten von Gelübden .....	43
V    Auswertung .....	44
VI  Adrian Schenker: Unbeachtete Aspekte.....	45

**ZWEITER TEIL:**

<b>Gelübde in erzählenden Texten .....</b>	<b>48</b>
I Vorbemerkung.....	48
II Gen 28: Jakobs Gelübde, ein Heiligtum zu errichten .....	49
1. Zur Situierung des Gelübdes im Kontext des Jakobszyklus.....	49
2. Ist Jakobs Gelübde ein Bittgelübde? .....	52
3. Was verspricht Jakob: die zukünftige Anerkennung JHWHs als seines Gottes oder die Gründung eines Heiligtums?.....	57
4. Die sofortige Errichtung des Tempels wird durch das Gelübde ersetzt.....	59
III 1Sam 1: Hannas Gelübde, ihren Sohn JHWH zu weihen.....	60
1. Hannas Gelübde im Kontext von 1Sam 1,1-2,21.....	60
2. Inhaltliche und theologische Aspekte des Weihegelübdes.....	63
a Samuel: JHWH gegeben, dem Heiligtum dargebracht: eine geweihte Existenz .....	63
b JHWHs Initiative bei der Weihe Samuels .....	65
3. Hannas Gelübde in narrativer Perspektive interpretiert.....	68
a Aspekte der Tiefenstruktur .....	68
b Hannas Gelübde: Bitte und Dank einer „Armen JHWHs“ .....	71
IV Zwei problematische Gelübde: Saul und Jiftach .....	73
1. Ist 1Sam 14,24 ein Fluch, ein Eid, oder ein Gelübde?.....	73
a Fluch oder Eid?.....	74
b Sinn und Zweck dieses Fastens.....	76
c Das dem Heer abverlangte Fastenversprechen ist ein Gelübde .....	78
2. Sauls Gelübde in narrativer Perspektive interpretiert .....	79
3. Gelübde und Eide binden JHWH in der Funktion des Zeugen und Garanten.....	82
4. Erfordert der Bruch des Gelübdes Strafe?.....	83
5. Ri 11,29-40: Jiftachs Gelübde .....	85
a Die Gelübdeerzählung innerhalb der Jiftacherzählung Ri 10,6-12,7.....	85
b Ein Gelübde, das das versprochene Opfer nicht präzise benennt.....	86
c Einige Detailbeobachtungen zur Formulierung des Versprechens.....	87
<i>Exkurs 1:</i>	
<i>Verschiedene Interpretationen im Spiegel der Auslegungsgeschichte .....</i>	<i>88</i>

6. Gelobt Jiftach in verschleiender Formulierung ein Menschenopfer? .....	95
<i>Exkurs 2:</i>	
<i>Zur Frage der Menschenopfer in Israel</i> .....	97
7. Jiftachs Gelübde in narrativer Perspektive interpretiert .....	99
a Die Spannung zwischen der Geistgabe einerseits und dem Bittgelübde andererseits .....	99
b Ein außergewöhnliches Gelübde, das die Wahl Gott überläßt.....	101
c Hätte Jiftachs Gelübde erfüllt werden dürfen? – Ein Rückblick auf 1Sam 14.....	102
d Jiftachs Gelübde im Zusammenhang der Dekadenz der Richterzeit .....	103
<b>DRITTER TEIL:</b>	
<b>Gelübde in den Psalmen</b> .....	105
I Überblick und Vorgehensweise.....	105
II Ps 116: Das Paradigma eines Dank-Bekenntnis-Gelübdes .....	109
1. Eine erste Orientierung .....	109
<i>Exkurs 3:</i>	
<i>Inhaltliche und formale Analyse kleinerer Einheiten in V 1-11</i> .....	110
2. Kompositorische Gestalt und Gedankengang in V 1-11 .....	117
<i>Exkurs 4:</i>	
<i>Die Zerteilung des Ps 116 nach der LXX</i> .....	118
3. Das <i>tôdâ</i> -Opfer als Verwirklichung der gelobten Danksagung in V 12-19 .....	120
4. Inhaltliche und theologische Schwerpunkte in Ps 116 .....	122
a Dynamik: Die Danksagung als Ziel.....	122
b JHWH anrufen in der Not (V 1-11) – JHWH verkünden als Dank (V 13-19) .....	124
5. <i>tôdâ</i> -Gelübde: Dank-Bekenntnis und Stiftung einer Gemeinschaft von Dankenden.....	125
III Bedingte und unbedingte <i>tôdâ</i> -Gelübde in Jona 2,10 und 1,16 .....	126
1. Ein erster Überblick zu den Gelübden der Jonaerzählung.....	126
2. Zu einem möglichen Einwand gegen den Vergleich der Gelübde in Psalm und Erzählung .....	129
3. Das <i>tôdâ</i> -Gelübde am Ende des Dankpsalms (2,3-10).....	131
a Eine kurze Exegese des Psalms.....	131
b Lob des Retters vor Heiden – ein werbendes Bekenntnis .....	136
c Ergebnis.....	137

4.	Die <i>tôdâ</i> -Gelübde in der Erzählung (1,4-16) .....	137
a	Unbedingte Gelübde zukünftiger JHWH-Verehrung .....	137
b	Geloben von Gelübden als Bekenntnis zu JHWH.....	138
c	Ergebnis.....	139
IV	Ps 22: Deinen Namen will ich verkünden meinen Brüdern .....	139
1.	Eine erste Orientierung .....	139
2.	Das Gelübde (V 23.26): Mehrung des Lobes durch Verkündigung.....	141
3.	Ist V 23 ein Lobgelübde noch in der Situation der Not? .....	144
4.	Das <i>tôdâ</i> -Gelübde und die Kette der Überlieferung .....	147
V	Ps 56: Inmitten von Feinden, geborgen bei Gott .....	149
1.	Eine erste Orientierung .....	149
2.	Eine Besonderheit: der Lobpreis des Wortes Gottes .....	151
3.	Übersetzung.....	152
<i>Exkurs 5:</i>		
<i>Detailanalysen zu Fragen der Syntax (V 10) und Struktur (V 1-5) .....</i>		154
4.	Eine Synthese zu Struktur und Inhalt von Ps 56 .....	157
5.	Gemeinschaftliche Dimensionen des Psalms.....	158
a	Das Sprecher-Ich als Individuum und Kollektiv .....	158
b	Die implizierte Gemeinschaft: ein Gebet vor Zeugen .....	158
6.	Ergebnisse zum Gelübde in Ps 56 .....	159
a	Die gelobten „ <i>tôdôt</i> “ und das wiederholte Vertrauensbekenntnis .....	159
b	Theologische Perspektive: Das Verheißungswort Gottes ermöglicht das Wort des Versprechens.....	159
VI	Ps 61: Deinen Namen will ich besingen auf immer.....	160
1.	Eine erste Orientierung .....	160
2.	Übersetzung.....	162
3.	Struktur und Gedankengang .....	163
4.	Ein Bittgebet des Volkes.....	165
5.	Fern von Gott: bedroht – nahe bei Gott: geborgen .....	165
6.	Ergebnisse zum Gelübde in Ps 61 .....	166
VII	Ps 65 und 66: Dir gebührt Lobgesang, Gott auf dem Zion.....	167
1.	Eine erste Orientierung .....	167
2.	Übersetzung der Psalmen 65 und 66 .....	167
a	Ps 65 .....	167
b	Ps 66.....	169
3.	Begründung der Verwandtschaft und Komplementarität beider Psalmen .....	170
4.	Die Struktur von Ps 66 im Licht der Konzeption des Dankgelübdes.....	172

5.	Ergebnisse zum Gelübde .....	175
VIII	Ps 50: Erfülle dem Höchsten deine Gelübde .....	176
1.	Übersetzung.....	176
2.	Erste Orientierung: Der Ort des Gelübdes in Ps 50 .....	178
3.	Eine Exegese der Gerichtsrede über die Opfer (V 8-15).....	179
4.	Zwei verfehlte Interpretationen von V 14.....	179
	a Metaphorisches Verständnis: statt materieller Opfergaben ein spirituelles Opfer .....	180
	b Das Gelübde als Versprechen des Gehorsams.....	180
5.	Das <i>tôdâ</i> -Opfer als Bekenntnis der wahren Beziehung des Menschen zu Gott.....	181
6.	Ergebnisse für das Verständnis des <i>tôdâ</i> -Gelübdes .....	183
	a Die besondere Bedeutung des <i>tôdâ</i> -Gelübdes zur Ehrung Gottes .....	183
	b Verpflichtung zum Dank aus Freiheit.....	183
<i>Exkurs 6:</i>		
	„Meinen Bund geschlossen auf dem Opfer“ – ein Ausblick auf den inneren Zusammenhang von Ps 50 .....	183
IX	Ps 76: Gelobt und erfüllt dem Herrn, eurem Gott! .....	185
1.	Übersetzung.....	185
2.	Zum Gelübde in V 12: ein Überblick.....	186
<i>Exkurs 7:</i>		
	Zur Interpretation von V 11 .....	188
3.	Offenbarung JHWHs (V 2-4) und Antwort Israels (V 12).....	191
X	Ps 132: JHWH unter Druck durch Davids Selbst- belastungsgelübde .....	193
1.	Übersetzung.....	193
2.	Eid oder Gelübde in V 1-5? .....	195
3.	Davids Wunsch nach einem Ort der Gegenwart JHWHs .....	196
4.	JHWH unter Druck .....	198
<b>VIERTER TEIL:</b>		
	<b>Gelübde in einem nachexilischen Prophetentext.....</b>	<b>200</b>
Jes 19,21:	JHWH ehren durch Geloben und Erfüllen von Gelübden .....	200
1.	Struktur und Thematik von Jes 19,16-25 .....	200
2.	V 21: Auch die Ägypter dienen und verehren JHWH .....	202
3.	JHWH Gelübde zu geloben als kultisch-öffentlicher Bekenntnisakt.....	203



**FÜNFTER TEIL:**

<b>Gelübde in der Weisheitsliteratur .....</b>	<b>205</b>
Kohelet und die Gottesverehrung (Koh 4,17-5,6) .....	205
1. Eine kurze Hinführung zu Koh 4,17-5,6 .....	205
2. Die thematisch und begrifflich bedingte Sonderstellung von Koh 4,17-5,6 .....	207
3. Anspielungen auf die dtr. Salomotradition in Koh 4,17-5,6 .....	208
4. Struktur und Themenschwerpunkte in 4,17-5,6 .....	210
a 4,17 Erste Warnung: Vor Opfergaben nach Art der Toren .....	210
b 5,1.3-5 Zweite Warnung: Vor übereilten Gelübden und dem Versuch, sich aus der Verantwortung zu stehlen .....	212
5. Ertrag: Mahnung und Warnungen im Hinblick auf den Ernst von Gelübden .....	214

**SECHSTER TEIL:**

<b>Ertrag und theologischer Ausblick .....</b>	<b>216</b>
<b>I Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick .....</b>	<b>216</b>
1. Weitgehender Konsens der Forschung im Verständnis des biblischen Gelübdes (erster Teil) .....	216
2. Ergebnisse zu den Gelübden in erzählenden Texten (zweiter Teil) .....	216
a Jakobs Gelübde (Gen 28[-35]) .....	216
b Hannas Gelübde (1Sam 1-2,21) .....	218
c Sauls kollektives Fastengelübde (1Sam 14,24-46) .....	219
d Jiftach: Negativbeispiel eines Gelübdes (Ri 11,29-40) .....	219
3. Ergebnisse zu den Gelübden in den Psalmen (dritter Teil) .....	220
a Bedingte <i>tôdâ</i> -Gelübde: Selbstverpflichtung zum Dank-Bekenntnis .....	220
b Unbedingte <i>tôdâ</i> -Gelübde: Bekenntnisgelübde .....	222
c Selbstbelastungsgelübde, um JHWH zu einer Gunst zu drängen .....	223
4. Ergebnisse zu den Gelübden in Jes 19,21 (vierter Teil) .....	224
a Der hohe Stellenwert von Gelübden in der kultischen Verehrung JHWHs .....	224
b Bekenntnisgelübde sind in nachexilischen Texten bezeugt .....	224
5. Ergebnisse zum Gelübde in Koh 4,17-5,6 (fünfter Teil) .....	225
a Kohelet in der Rolle Salomos .....	225
b Der Ernst und das Risiko, Gelübde zu geloben .....	225
c Die Sicht der Weisheit als notwendiges Korrektiv .....	226

II	Der Grundzug des biblischen Gelübdes: Eine Definition .....	226
	1. Das Gelübde ist ein Bekenntnis.....	226
	2. Stellungnahme zu zwei Wertungen des Gelübdes .....	228
III	Bibeltheologische Perspektiven für eine Theologie des Ordensgelübdes .....	229
	1. Ein schon beschrittener Weg .....	229
	2. Gott dargebrachte Lebenszeit, Ausdruck des Dankes, Bekenntnis .....	230
	<b>Literaturverzeichnis</b> .....	233
	<b>Bibelstellenregister</b> .....	247

## VORWORT

Die vorliegende Studie wurde im Juni 2000 von der theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) als Dissertation angenommen.

Zu besonderem Dank bin ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Adrian Schenker OP verpflichtet. Er hat mir dieses Thema vorgeschlagen und die Arbeit mit stetiger Geduld und großem Engagement begleitet. Ihm, meinem verehrten Lehrer, möchte ich diese Studie in Dankbarkeit widmen.

Überblicke ich die lange Zeit bis zur Fertigstellung dieser Arbeit, so wird mir bewußt, wie viele günstige Umstände zu deren Gelingen zusammenwirken mußten. Freilich denke ich ganz besonders an Personen aus den verschiedensten Bereichen meines Lebens – Familie, Pfarrei, Ordensgemeinschaft und Universität –, die mich begleiteten, ermutigten und bereicherten auf diesem Weg. Ihnen allen schulde ich Dank.

Besonders möchte ich an dieser Stelle Frau Jutta Voß, Eric Smeraldy und Sr. Gerda Maier nennen. Sie haben mir einen unschätzbaren Dienst erwiesen, indem sie mein Manuskript mit unermüdlicher Geduld auf Fehler hin durchsuchten. Bei Computerproblemen und bei Fragen der Textverarbeitung durfte ich immer wieder auf die reiche Erfahrung und Kompetenz von Frau Bernadette Schacher und meines Kollegen Jürg Eggler zurückgreifen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Last but not least danke ich Prof. Dr. Othmar Keel und PD Dr. Christoph Uehlinger, den Herausgebern des „Orbis Biblicus et Orientalis“, für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe.

Freiburg (Schweiz), am Fest der hl. Petrus und Paulus,  
29. Juni 2001

Hubert Tita

## EINFÜHRUNG

### (1) Zur Wahl des Themas

Meine Entscheidung, eine Studie zum biblischen Gelübde zu unternehmen, ergab sich durch einen Vorschlag meines Lehrers Adrian Schenker. Er selbst hatte in einem Artikel mehrere Aspekte biblischer Gelübde skizziert, die in den vorhandenen diesbezüglichen Publikationen mehr oder weniger fehlten. So hatte es sich ihm gezeigt, daß es von Interesse wäre, dem Gelübde eine eingehendere Untersuchung zu widmen. Dies war 1988. Bis dahin existierten zudem lediglich zwei Monographien zu dieser Thematik: *Israel Gold*, Das Gelübde nach Bibel und Talmud (1925), und *Adolf Wendel*, Das israelitisch-jüdische Gelübde (1931). Daher schien es auch im Hinblick auf diese nun doch schon relativ lange zurückliegenden Studien dringend geboten, das biblische Gelübde mit Hilfe der inzwischen veränderten exegetischen Methoden und Fragestellungen erneut monographisch zu behandeln. Da mir wegen verschiedener pastoraler Tätigkeiten nur ein Teil meiner Zeit für die These zur Verfügung stand, schritt die Arbeit sehr langsam voran. So ergab es sich, daß innerhalb dieses Zeitraums zwei Dissertationen zum selben Thema publiziert wurden: *Tony W. Cartledge*, Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (1992), und *Jacques Berlinerblau*, The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry (1996). Diese neuesten Studien mit ihren je unterschiedlichen Fragestellungen sind ein Zeichen dafür, daß das Interesse am Gelübde nach langer Unterbrechung erneut erwacht ist. Beim Studium der beiden Dissertationen zeigte sich mir, daß ich bei meiner Untersuchung doch teils methodisch, teils inhaltlich andere Schwerpunkte gesetzt hatte. Mir ergab sich eine Sicht des biblischen Gelübdes, die teilweise im Gegensatz zu Cartledge's und Berlinerblaus Ergebnissen steht.

Das Interesse am Gelübde hat in meinem Fall noch einen biographischen Hintergrund. Als Mitglied einer Ordensgemeinschaft habe ich mich selbst durch feierliche Gelübde zur Nachfolge Jesu Christi in den evangelischen Räten verpflichtet. Vor diesem Hintergrund und auch im Blick auf immer wieder laut werdende kritische Anfragen an eine die Zukunft endgültig festlegende Bindung durch Gelübde hat für mich die Suche nach einer vertieften Einsicht in das biblische Gelübde durchaus einen existentiellen Gegenwartsbezug. So ist für mich die Frage, ob aus dem biblischen Gelübdeverständnis Einsichten für ein theologisches Verständnis des Ordensgelübdes zu gewinnen sind, durchaus auch eine Motivation für diese Studie.

## *(2) Plan der Studie und methodisches Vorgehen*

Die Studie gliedert sich nach der Einleitung in sechs Teile. Jedem dieser Teile ist eine knappe Einführung vorangestellt, so daß hier ein kurzer Überblick genügen kann. Teil I sichtet die verschiedenen Veröffentlichungen zum biblischen (und teilweise altorientalischen) Gelübde. Ziel dieses ersten Schrittes ist es, einen Überblick zu gewinnen, wie das vielfältige Phänomen des alttestamentlichen Gelübdes in der Forschung gedeutet wird. Was ist ein Gelübde? Aus welchem Grund werden Gelübde gelobt? Zu welchem Zweck werden sie gelobt? Welche Arten von Gelübden lassen sich ausfindig machen? Welchen Platz nehmen Gelübde im Gesamtbild des biblischen Glaubenszeugnisses ein? Wie schließlich werden Gelübde aus der Perspektive des Glaubensbewußtseins des 20. Jahrhunderts bewertet?

Vor dem Hintergrund der bereits geleisteten Forschung sind die Teile II-V den verschiedenen von Gelübden handelnden Texten gewidmet. Angesichts der unsicheren Datierung vieler Texte (z.B. Psalmen) und noch offener Fragen der Redaktionsgeschichte (z.B. Jakobszyklus), habe ich darauf verzichtet, die Gelübdetexte chronologisch einzuordnen und eine Art Geschichte der biblischen Gelübdevorstellungen nachzuzeichnen (wie es noch *Wendel* versucht hat). Mir schien es angemessener, die Gelübde in den großen literarischen Zusammenhängen zu belassen, in denen sie vorkommen. So analysiert Teil II die Gelübde in erzählenden Texten (in den Büchern Genesis, Richter und 1Samuel). Teil III, der umfangreichste Abschnitt meiner Arbeit, untersucht die Gelübde in den Psalmen einschließlich des Jonapsalms (Jona 2,1-10) sowie der Jonaerzählung (Jona 1,16). Kapitel IV greift aus den verschiedenen Belegstellen innerhalb der prophetischen Literatur Jes 19,21 heraus. Teil V fragt nach dem Gelübdeverständnis des Kohelet als Repräsentant der biblischen Weisheit (Koh 4,17-5,6). Ein sechster und letzter Teil bietet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Studie, erarbeitet eine neue Definition des biblischen Gelübdes und fragt nach einem bibeltheologischen Ertrag für das theologische Verständnis der Ordensgelübde. Wie aus dem Überblick ersichtlich ist, bleibt das Neue Testament bei dieser Untersuchung ausgeklammert. Auch unter den Belegen im Alten Testament habe ich nur eine Auswahl getroffen. So ist der Bereich der Gesetzestexte nicht eigens behandelt. Wo es sich vom Zusammenhang her ergab, wurden die entsprechenden Texte freilich mit herangezogen. Es ging mir allerdings um eine repräsentative Auswahl, die das facettenreiche Bild des biblischen Gelübdes vollständig in den Blick zu bringen vermag.

Methodisch entschied ich mich für eine synchrone Lektüre der Texte. Diachrone Fragestellungen zur Entstehungsgeschichte von Texten oder Fragen zu eventuellen sekundären Einfügungen von Gelübdeformeln in Erzählszusammenhänge (vgl. *Richter*<sup>1</sup>) scheinen mir für das eigentliche Verständnis der Gelübde zu wenig ergiebig zu sein. Wie die Analysen vor allem der Psalmen und der Bet-El Perikope (Gen 28,10-22) zeigen, kann ein einseitig formaler und formgeschichtlicher Zugang zu den Gelübdetexten zu Fehlschlüssen führen. Auf zwei diesbezügliche Ergebnisse sei hier nur kurz hingewiesen:

(1) Bedingt formulierte Gelübde sind nicht immer auch Bittgelübde nach dem Schema: Vordersatz: Bitte (,Wenn du, Gott, ...handelst') + Nachsatz: Versprechen (,dann werde ich ...tun'). Das Beispiel dafür ist Gen 28,20-22.

(2) Die vor allem von *Gunkel* vorgebrachte (formgeschichtlich begründete) These, daß in individuellen und kollektiven Klageliedern nach dem sogenannten Stimmungsumschwung in der Regel Lobgelübde ausgesprochen werden<sup>2</sup>, ist nicht haltbar. Willenskundgebungen und Absichtsäußerungen<sup>3</sup> sind nicht schon mit bindenden Versprechen gleichzusetzen, deren Erfüllung zu Recht gefordert werden kann und deren Nichterfüllung einen Gelübdebruch darstellt. Zur Methodik ist noch das eigentlich Selbstverständliche anzumerken, daß ich großen Wert auf die Analyse des Textes auf der Wort- und Satzebene gelegt habe. Dieses elementare Verständnis der relevanten Texte habe ich jeweils in einer Arbeitsübersetzung wiedergegeben. Ziel dieser Übersetzung ist, möglichst getreu den hebräischen Text abzubilden, auch auf Kosten eingängiger, sprachlich eleganterer Formulierungen. In einigen Fällen sind Probleme des elementaren Textverständnisses in Exkursen behandelt (z.B. Ps 56), um ausschließlich am Gelübde interessierte LeserInnen nicht unnötig aufzuhalten.

Noch eine letzte Anmerkung im Umkreis der Methodik. Den Gottesnamen JHWH habe ich in Großbuchstaben ohne Vokalisierung geschrieben. Für diesen unaussprechlichen Namen Gottes soll dann einer alten jüdischen und christlichen Tradition folgend der Name *Herr* gelesen oder gesprochen werden.

<sup>1</sup> *Richter*, Gelübde, 21-52.

<sup>2</sup> Vgl. *Gunkel*, Einleitung, § 6, Abschnitt 24, 247-249. Nach *Gunkel* finden sich in folgenden Psalmen Gelübde: Ps 7,7.18; 13,6; 22,23ff.; 26,12; 27,6; (28,6f.; 31,8f.); 35,9f.27f.; 42,6f.; 43,4f.; 51,15-17; 54,8; 56,13f.; 59,17; 61,9; 69,31ff.; 71, 8.14-16.18ff.; 109,30; 119,7; 140,14; 142,8, vgl. o.c., 248 Anm. 8.

<sup>3</sup> Grammatikalischer Ausdruck dieser Absichtsäußerungen sind entsprechende Verben im Imperfekt oder Kohortativ der 1. Pers. sg./pl., z.B.: Ps 7,18 אודה יהוה כצדקו ואומרה שם („ich will danken...ich will singen“) vgl. *Gunkel*, Einleitung, 248.

### (3) Anthropologische Vorüberlegungen zum Versprechen

Gelübde sind vereinfacht gesagt Versprechen an Gott. Mit dem Begriff *Versprechen* werden wir auf die Bedeutung und Macht des *Wortes* verwiesen. Denn, „einem anderen Menschen etwas versprechen“ heißt anders ausgedrückt „einem anderen Menschen *sein Wort geben*“<sup>4</sup> bzw. „der Person *sein Wort darauf geben, daß...* (man etwas tun wird, oder sich so und so verhalten wird)“<sup>5</sup>. „Jemandem etwas versprechen“ ist mehr, als: „jemandem seine Absicht kundtun“. Folgender Text von *Hans Lipps* hebt dies hervor: „Den Juristen gilt das Versprechen als eine ‚Willenserklärung‘. Absichten, etwas zu tun seien darin ausgedrückt. Kurze Überlegung zeigt aber, daß es Verschiedenes bedeutet: den andern in seinem Vorhaben zu vernehmen und: ein Versprechen von ihm entgegenzunehmen. Der Wortlaut freilich kann derselbe sein. Nur der Nachdruck, mit dem die Worte gesprochen werden, ist es dann, was sie schon äußerlich als Versprechen kennzeichnet. Und als was sie gelten, zeigt der Fall ihrer Nichtbewährung. Ob er als ‚Bruch‘ eines Wortes verstanden wird.“<sup>6</sup> Der Versprechende legt sich also dem Empfänger gegenüber durch sein Versprechen endgültig und unwiderruflich fest. Oder anders gesagt: Wer jemandem ein Versprechen gibt, der sichert ihm etwas zu, der versichert ihm, daß... Er gibt dem Partner Sicherheit. Dieser rechnet mit der Sicherheit des Versprechens, freilich im Hinblick auf die Zuverlässigkeit des Versprechenden<sup>7</sup>. Er nimmt den Versprechenden beim Wort, er beruft sich darauf und baut auf dieses Wort. Man denke etwa an das Eheversprechen, das gegenseitige Wort der Treue, auf das beide Partner sich verlassen. An diesem Punkt wird deutlich, daß das Versprechen nicht nur eine „einseitige“ Handlung ist. Es betrifft sowohl den Versprechenden als auch den, der das Versprechen entgegennimmt. Der, der sich durch das Versprechen dem Partner gegenüber verpflichtet und gebunden hat, kann nicht einseitig von sich her das Versprechen außer Kraft setzen: „Der Ausdruck: *sein Wort geben* erklärt die Unwiderruflichkeit auf die Weise der Sprache: Ist das Wort gegeben, gehört es nicht mehr uns. Wir können es streng genommen nur wieder *zurücknehmen*, wenn es uns *zurückgegeben wird*.“<sup>8</sup>

Gegeben wird zunächst „nur“ das Wort (z.B.: „Ich komme dich morgen besuchen.“). Dieses Wort muß dann *erfüllt* und *verwirklicht* werden. Aus der

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Skizze von *Schenker*, Preis, 15f.

<sup>5</sup> *Lipps*, Bemerkungen, 98.

<sup>6</sup> *Lipps*, Bemerkungen, 97.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Lipps*, Bemerkungen, 101.

<sup>8</sup> *Schenker*, Preis, 15.

Perspektive des Empfängers ist das Wort des Versprechens ein Unterpfand zukünftiger Realität, gleichsam eine in der Form des Wortes vorausgenommene Wirklichkeit: „Im Versprechen tritt (...) der produktive Charakter der Sprache mit besonderer Eindringlichkeit hervor, denn hier haben wir einen klaren Fall, daß das Wort vorangeht und die Wirklichkeit nach sich zieht. (...) Man kann in diesem Fall vielleicht geradezu sagen, daß das Wort selber eine wirklichkeitsgestaltende Macht hat, denn es tritt dem Menschen mit dem Anspruch gegenüber, ‚eingelöst‘ oder ‚erfüllt‘ zu werden, und zwar mit einem eigentümlich unerbittlichen Anspruch, weil das gegebene Wort unwandelbar feststeht und durch keinen Wechsel der Situationen mit verwandelt werden darf.“<sup>9</sup>

Mit diesen Überlegungen ist eine entscheidende Dimension des Versprechens in den Blick gekommen. Das Wort des Versprechens ist immer auf die Zukunft hin ausgerichtet. Mit einem Versprechen greift eine Person in die Zukunft voraus und verfügt über sie. „Es gibt nun auch der Zukunft gegenüber verschiedene Möglichkeiten der Stellungnahme. Man kann die Augen vor ihr verschließen. Man läßt sie einfach auf sich zukommen, ohne sie zu planen oder bereits im voraus Entschlüsse zu fassen. Damit verzichtet man auf eine vorausschauende Orientierung seines Handelns und überläßt sich dem Einfall des Augenblicks. Die Unberechenbarkeit, die sich daraus ergibt, ist oftmals nicht Ausdruck echter Freiheit, weil ja hier der Mensch meist nicht wirklich über sich verfügt, sondern sich weitgehend einfach treiben läßt. Umgekehrt ist es keine Verminderung, sondern eine Vertiefung personaler Freiheit, wenn der Mensch auch in seine Zukunft ausgreift.“<sup>10</sup>

Die Tatsache, daß ein Mensch sich durch ein Versprechen in die Zukunft hinein festlegt und bindet, wirft Fragen auf. „In welcher Weise kann ich überhaupt über mein «morgen» verfügen? (...) Ich bin morgen ein anderer, als ich heute bin, und kann ich als der heutige über den morgigen Menschen verfügen? Es ist ganz tief das Problem der menschlichen Zeitlichkeit. Es entsteht also die ernsthafte Frage, ob ich überhaupt etwas für die Zukunft versprechen darf, und wenn ja, was ich versprechen darf; denn ich darf offenbar nicht alles versprechen.“<sup>11</sup> Auf Grund der Wandelbarkeit des Menschen und der sich verändernden Umstände ist es also ein Wagnis, sich durch ein gegebenes Wort zu binden. Umgekehrt wird gerade durch das Versprechen etwas Festes und Bleibendes im Fluß der Zeit hervorgehoben und festgehalten. Dies wird am Beispiel des Eheversprechens deutlich: Die gegenseitige Erwählung, das „Ja“ zueinander soll alle sich verändernden

---

<sup>9</sup> Bollnow, Sprache, 193.

<sup>10</sup> Rotter, Gelübde und Versprechen, 357.

<sup>11</sup> Bollnow, Wandel, 165f.



Umstände und Gefühle überdauern. Das gegebene Versprechen hilft dem Menschen, selbst Festigkeit und Treue zu erlangen. Auf diese tiefe Bedeutung von Versprechen für das Menschsein weist folgender Text von *Bollnow* hin: „Gabriel Marcel hat wohl als erster die Frage gestellt: Was bedeutet es für das Verständnis des Menschen, daß er Versprechen geben und halten kann und daß auch die andern Menschen seinen Versprechungen glauben? Und er antwortet darauf: Das ist nur darum möglich, weil der Mensch nicht ein Augenblickswesen ist, das dem Wechsel seiner Zustände hilflos ausgeliefert ist, sondern daß in ihm etwas vorhanden ist, mit dem er sich in sittlicher Anstrengung über den Wechsel der Zustände erheben kann.“<sup>12</sup> Vor dem Hintergrund des aktuellen Fragens nach dem Personsein des Menschen stellt *Spaemann* den Zusammenhang zwischen Versprechen und zeitübergreifender Identität heraus: „Und dennoch bindet das Versprechen. Mit ihm erhebt sich die Person als Freiheit aus dem deterministischen Strom der Zeit. Ich könnte ja später anderen Sinnes sein als jetzt, wo ich das Versprechen gebe. Aber versprechen heißt, sich unabhängig von diesem Wandel machen, dessen Urheber ich nicht selbst bin. Ich sage jetzt, was ich zu einem späteren Zeitpunkt tun und also tun wollen werde, und sei es aus dem einzigen Grund, weil ich es jetzt gesagt habe. Diese selbstgestiftete Kontinuität einer Notwendigkeit der Aneignung dessen, zu was ich mich selbst gemacht habe, ist eine der tiefsten Eigentümlichkeiten der Person. Und es ist wichtig, daß diese Kontinuität nur durch den Anspruch gestiftet wird, den ich durch mein Versprechen *anderen* einräume. Man kann sich im eigentlichen Sinn des Wortes nicht selbst etwas versprechen. (...) Versprechen (...) stiftet jene Form zeitübergreifender personaler Identität, die das Signum der höchsten Intensität des Lebens ist: des Geistes.“<sup>13</sup>

#### (4) Erste, vorläufige Definition von Gelübden

Die folgende religionsphänomenologische Definition von Gelübden, die ich nun in Anlehnung an bestehende Definitionen (vgl. „Gelübde in der Forschung“) formulieren werde, steckt den vorläufigen Rahmen ab, in dem die biblischen Gelübde zu verstehen sind. Gelübde sind *Versprechen an eine Gottheit*. Damit gilt in diesem Zusammenhang alles, was über das Versprechen im zwischenmenschlichen Bereich gesagt wurde, allerdings übertragen auf die Mensch-Gott-Beziehung. Der Gelobende verpflichtet sich der Gottheit gegenüber, etwas Bestimmtes zu tun oder auf etwas Bestimmtes

---

<sup>12</sup> *Bollnow*, Sprache, 192.

<sup>13</sup> *Spaemann*, Person, 6.

zu verzichten. Der verbindliche Charakter des so gegebenen Wortes wird deutlich. Gelobte Gelübde können daher nicht einseitig vom Menschen aus rückgängig gemacht werden. Bei einer Nichteinhaltung von Gelübden ist daher mit einer ahndenden Reaktion der Gottheit zu rechnen.

*Inhaltlich* versprechen Gelübde ganz allgemein gesagt etwas, das nach der Überzeugung der Gelobenden der Gottheit gefällt. Es muß etwas in den Augen der Menschen und in den Augen Gottes Wertvolles und die Gottheit Ehrendes sein. Etwas, das die Gottheit beleidigen oder ihr mißfallen würde, kann nicht Inhalt von Gelübden sein. Es können Gott Gaben (Opfer) oder Verzichtleistungen versprochen werden.

Solche Versprechen sind oft mit einer *Bitte* an die Gottheit verknüpft. Diese Art von Gelübden wird als *Bittgelübde* bezeichnet. Die Bitte steht meist in einem Vordersatz, das Versprechen im Nachsatz. Aufgrund dieser sprachlichen Form werden sie *bedingte Gelübde* genannt (*wenn...*, *dann...*). Das Versprechen wird nur unter der Bedingung erfüllt, daß die Gottheit zuvor eine entsprechende Bitte erhört.

Neben dieser bedingten Form können Gelübde auch *unbedingt* formuliert sein. Solche Versprechen, sich der Gottheit gegenüber zu bestimmten Leistungen zu verpflichten, werden aus Dankbarkeit oder aus dem Wunsch, anzubeten, abgelegt. Es sind dies Gelübde zu Ehren der Gottheit.

Gelübde sind eine *Form des Gebetes*. Nicht nur, weil sie häufig mit einer Bitte verbunden sind, sondern auch weil Gelobende die Gottheit als Zeugen und Wahrer ihrer Versprechen anrufen. Wie Gebete, Eide und Flüche, sind Gelübde von dem Glauben getragen, daß die Gottheit sie hört und annimmt.

Da Gelübde Gebete sind und häufig Opfer versprechen, sind sie dem *Kult* zugeordnet.

Gelübde, insbesondere Enthaltungsgelübde, werden auch gelobt, um die *Erhörung von Bitten* leichter und sicherer zu erlangen.

# DAS BIBLISCHE GELÜBDE IN DER FORSCHUNG

## I VORBEMERKUNG

Der folgende Forschungsüberblick sichtet verschiedene Kategorien von Abhandlungen über das biblische Gelübde. An erster Stelle stehen die wenigen *Monographien* zum Thema. Sie wurden in der Einleitung bereits erwähnt. Einen eigenen Abschnitt widme ich *Biblischen*, genauer *Alttestamentlichen Theologien*. Es handelt sich dabei um eine repräsentative Auswahl solcher Werke. Zwei Gründe sind es, weshalb ich Biblische Theologien in einen forschungsgeschichtlichen Überblick mit einbeziehe. Zum einen schließe ich damit eine Lücke in *Cartledge's* „Review of Literature“, in der lediglich Monographien, Artikel und Lexika behandelt werden. Zum anderen ist zu erhoffen, daß Biblische Theologien, mehr noch als Monographien und Artikel, das Phänomen der Gelübde im Ganzen biblischen Glaubens sehen und gewichten und deren Bedeutung für Theologie und Frömmigkeit ausleuchten. Da *Cartledge* im Rahmen seiner Studie einen detaillierten Überblick über die Darstellung des biblischen Gelübes in *Lexika*, *biblischen Wörterbüchern* und *Enzyklopädien* (von 1880 bis 1987) bietet, beschränke ich mich bei dieser Kategorie auf eine Auswahl, die m.E. zutreffend zeigen kann, wie das biblische Gelübde in der Forschung verstanden wird. Eine *Auswertung* schließt diese Durchsicht ab. Einen eigenen, abschließenden Abschnitt widme ich *Adrian Schenkers* Veröffentlichungen zum Gelübde (1988-98). Warum ich diese Publikationen gesondert darstelle, bedarf einer kurzen Begründung. *Schenker* weist darauf hin, daß in den in der Forschung üblichen Definitionen und Auffassungen wichtige Aspekte des biblischen Gelübes nicht beachtet werden. Seine Publikationen sind also zum Teil eine Auseinandersetzung mit und Reaktion auf die bisherige Forschung. Daher werden seine Thesen der bisherigen Forschung gegenübergestellt.

## II MONOGRAPHIEN

### 1 Israel Gold: Das Gelübde nach Bibel und Talmud (1925)

#### a Präsentation seiner Arbeit

*Israel Gold* befaßt sich in seiner Inaugural-Dissertation als Jude mit dem Gelübde, wie es im Alten Testament und im Talmud erwähnt und behandelt wird. Dabei legt er verständlicherweise den Akzent vorwiegend auf die diesbezüglichen Abhandlungen innerhalb der Lehrschriften des Judentums<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Gold*, Gelübde, 5 zitiert aus folgenden Quellen: MISCHNA (Nedarim; Nazir; Ketuboth); TALMUD (Nedarim); BABYLONISCHER TALMUD (Nazir; B. Meziah; Ketuboth;

gilt vor allem (aber nicht ausschließlich) für folgende Kapitel seiner Abhandlung: „II. Kapitel: Form und Art des Gelübdes. III. Kapitel: Das Gelübde eines Minderjährigen und der angetrauten oder verheirateten Frau. IV. Kapitel: Die Auflösung des Gelübdes.“<sup>2</sup> Einleitend zu diesem seinem abschließenden Kapitel schreibt er ausdrücklich: „Das Recht der Weisen (חכמים), die Gelübde aufzulösen (החרה נדרים), das die talmudische Gesetzgebung ihnen zugesteht, ja sogar ihnen zur Pflicht macht, findet nicht seine Quelle in der Bibel.“<sup>3</sup> Das Zeugnis des Alten Testaments über die Gelübde wird von *Gold* nicht in vollem Umfang zitiert und diskutiert<sup>4</sup>. Seine Dissertation untersucht daher das Gelübde weniger aus biblischer als vielmehr aus nachbiblischer, rabbinischer Perspektive. Ganz in der Linie dieser Tradition steht *Gold* dem Gelübde eher kritisch gegenüber: „Bei den Israeliten, wie bei allen orientalischen Völkern überhaupt, war das Gelübde Gott gegenüber in jeglicher Form schon in uralter Zeit zur Volkssitte geworden. Das ursprüngliche Judentum gestattet Gelübde einerseits und fordert bei Strafe die Erfüllung derer, die einmal getan sind. (...) Andererseits fördert das Judentum das Geloben keinesfalls; sondern die Bibel und der Talmud sprechen sich dagegen aus, weil in den meisten Fällen das Geloben in überschwenglicher begeisterter Stimmung des Menschen geschieht und sich bei nüchterner Betrachtung die Unerfüllbarkeit des Gelübdes herausstellt oder aus neu hinzugekommenen Umständen die Erfüllung eines Versprechens unmöglich wird...“<sup>5</sup>

### *b Die Konzeption des Gelübdes*

In seinem I. Kapitel, „Entstehung und Sinn des Gelübdes“<sup>6</sup>, benennt *Gold* mögliche Motivationen<sup>7</sup>, die zum Geloben von Gelübden führen. Aus diesen Motivationen läßt sich der Zweck der Gelübde und damit auch deren Sinn

Chagiga; Taanith; Jebamoth; Megilla); TALMUD JERUSCHALAIM (Nedarim; Chagiga).

<sup>2</sup> Vgl. *Gold*, Gelübde, 4, „Inhalt“.

<sup>3</sup> *Gold*, Gelübde, 46.

<sup>4</sup> So werden die entsprechenden Gelübdepsalmen gar nicht erwähnt. Ausdrücklich zitiert werden folgende Schriftstellen: Dtn 23,22f; Num 30,3 (S. 7f.); Koh 5,4f. (S. 8f.); Gen 28,20; Ri 11,30.31 (S. 14; zu Ri 11 vgl. S. 49-56); 1Sam 1,11; 2Sam 15,8; Ps 132,2 (S. 15); Num 30,4ff. (S. 40-41); Lev 27 (S. 50).

<sup>5</sup> *Gold*, Gelübde, 7f., zitiert auf S. 8-12 noch weitere Stellungnahmen gegen das Geloben. Die Bibel ist durch Koh 5,4f. vertreten, dann folgen Rabbinen, Midraschim und der Talmud.

<sup>6</sup> *Gold*, Gelübde, 14-19.

<sup>7</sup> *Gold*, Gelübde, 14, spricht von Motiven: „Die Motive zur Ablegung von Gelübden waren sehr verschiedener Art (...)“ M.E. trifft der Begriff Motivation den von *Gold* gemeinten Sachverhalt besser.

erkennen. Für *Gold* besteht der Hauptzweck von Gelüben darin, „(...) die Gottheit durch gewisse Leistungen bzw. Entsagungen für sich günstig stimmen zu können.“<sup>8</sup> Demgemäß werden Gelübe motiviert durch den Wunsch nach Rettung<sup>9</sup> und das Verlangen nach entbehrten Gütern<sup>10</sup>. Anlässe, aus denen heraus Gelübe gelobt werden, sind folglich meist gefährvolle und leidvolle Situationen. Gelübe dieser Art wurzeln letztendlich in zwei Grundgegebenheiten des religiösen Menschen, „(...) im Bewußtsein der Abhängigkeit von der göttlichen Macht und in dem Glauben, die Gottheit (...) für sich günstig stimmen zu können.“<sup>11</sup>

*Gold* nennt daneben noch andere Motive für Gelübe, nämlich „religiöse Begeisterung, Frömmigkeit und Dankesbezeugungen an Gott“<sup>12</sup>. Dieser letztgenannten Motivation gemäß dient ein solches Gelübe, bei dem „(...) der Israelit Stiftungen, Opfer und Weihungen spendete ...“<sup>13</sup>, nicht mehr dem Zweck, von Gott etwas zu erlangen, sondern, ihm Dank zu erweisen. Nach *Gold* gelobt der Israelit die Dankesbezeugungen, „(...) um durch den Eid seinen frommen Wunsch zur pünktlichen Erfüllung zu stärken.“<sup>14</sup>

Gelübe haben demnach vor allem eine Funktion für den Gelobenden selbst. Dies wird besonders deutlich bei Entsagungsgelüben. Als biblisches Beispiel dafür nennt *Gold* Davids Gelübe in Ps 132,2f.: „Ein solches Gelübe hatte also den Zweck, durch den auferlegten Zwang, bestehend namentlich in gewissen beschwerlichen Abstinenzen, die nur mit der Erfüllung des Gelübes ein Ende nehmen, sich selbst (...) anzueifern.“<sup>15</sup>

*Gold* unterscheidet im Blick auf den Inhalt des Versprechens zwei Arten von Gelüben: Solche, die *Leistungen* versprechen, wie Stiftungen, Opfer, Weihungen, und solche, die *Enthaltungen* versprechen (z.B. vom Genuß sonst erlaubter Dinge). Die letzteren werden in der Bibel מאסר, die ersteren נדר oder נרבה genannt<sup>16</sup>. Er geht auch auf die Frage nach dem Zusammenhang von Gelübe und Eid ein, vertritt aber die Ansicht, daß sich beide fundamental voneinander unterscheiden. Während der Eid eine ethische, persönliche Verpflichtung Gott gegenüber bedeutet, belegt das Gelübe

<sup>8</sup> *Gold*, Gelübe, 14.

<sup>9</sup> *Gold*, Gelübe, 14, nennt als Beispiele dafür die Gelübe Jakobs, Gen 28,20 und Jiftachs, Ri 11,30.31.

<sup>10</sup> Hier führt *Gold*, Gelübe, 15, das Gelübe Hannas, 1Sam 1,11, und Absaloms, 2Sam 15, 8 an.

<sup>11</sup> *Gold*, Gelübe, 14.

<sup>12</sup> Vgl. *Gold*, Gelübe, 15.

<sup>13</sup> *Gold*, Gelübe, 15.

<sup>14</sup> *Gold*, Gelübe, 15.

<sup>15</sup> *Gold*, Gelübe, 16.

<sup>16</sup> *Gold*, Gelübe, im II. Kapitel, „Form und Art des Gelübes“, 20f.

Gegenstände mit einer Weihe und Aussonderung für Gott<sup>17</sup>. Hier gibt *Gold* im Wesentlichen die Lehre des Talmud wieder. Dies gilt auch für die in Kap. III und IV entfaltete Kasuistik bei Gelübden von Minderjährigen, verheirateten Frauen, sowie bei der Auflösung von Gelübden.

## 2 Adolf Wendel: Das israelitisch-jüdische Gelübde (1931)

### a Präsentation seiner Arbeit

*Wendel* verfaßte seine Untersuchung zum biblisch-jüdischen Gelübde im Zusammenhang der Herausgabe der Mischna-Traktate „Nedarim“ und „Schebuot“ im Rahmen der Gießener Mischna-Ausgabe: „Als Frucht dieser Beschäftigung mit der Traditions- und Gesetzesmaterie des Gelübdes im Judentum ist die vorliegende Schrift zu betrachten.“<sup>18</sup> Ziel seiner Arbeit ist es, einen Gesamtüberblick über Werden und Wesen des israelitisch-jüdischen Gelübdes zu geben.

*Wendel* eröffnet seine Abhandlung mit einer „allgemeinreligionswissenschaftlichen Einführung“. Bei diesem religionswissenschaftlichen Zugang nimmt er das Gesamtbild der religiösen Erscheinungswelt in den Blick, erfaßt deren einzelne Gebiete und ordnet sie vergleichend und typologisch in das Ganze ein<sup>19</sup>. Das israelitisch-jüdische Gelübde selbst untersucht und beschreibt er in zwei sich ergänzenden Zugängen. Der erste Zugang wählt die Form eines historischen Längsschnittes. Es ist ein Abriß über Geschichte und Entwicklungsgang des Gelübdes. Dieser Weg durch die Geschichte durchschreitet zehn Etappen ausgehend von der vorexilischen Zeit bis hin zur Neuzeit<sup>20</sup>. Der zweite Zugang bietet einen Querschnitt, „(...) der nun ein ausführliches Bild vom Gelübdewesen im praktischen Leben geben soll.“<sup>21</sup> Hier beleuchtet *Wendel* verschiedene Aspekte, die zum Phänomen des Gelübdewesens gehören wie Termini, Formeln, Personen, Anlaß, Ort, Gegenstand des Gelübdes sowie Gelübde und Frömmigkeit, Gelübde und Sozialleben, Verpflichtungskraft und Umgehung von Gelübden, Gelübde und Schwüre<sup>22</sup>. Bei dieser Darlegung reiht er drei historische Etappen aneinander: die biblische, die talmudische und die nachtalmudische<sup>23</sup>.

Da nach der Auffassung des Verfassers das Gelübde sowohl mit dem Gebet als auch mit dem Opfer in Zusammenhang steht, kommt er auch in seinen

<sup>17</sup> Vgl. zur ganzen, nicht sehr plausiblen Argumentation *Gold*, Gelübde, 28-33.

<sup>18</sup> *Wendel*, Gelübde, 7.

<sup>19</sup> *Wendel*, Gelübde, 9.

<sup>20</sup> *Wendel*, Gelübde, vgl. das Inhaltsverzeichnis, 6, und vor allem die kurze Einführung, 16.

<sup>21</sup> *Wendel*, Gelübde, 16.

<sup>22</sup> *Wendel*, Gelübde, 6.

<sup>23</sup> Vgl. dazu die kurze Einleitung zu Teil C, 92f.

Monographien „Das Opfer in der altisraelitischen Religion“ (1927)<sup>24</sup> und „Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel“ (1931)<sup>25</sup> auf das Gelübde zu sprechen.

### *b Die Konzeption des Gelübdes*

Wendels Sicht des Gelübdes tritt am deutlichsten in seiner allgemein religionswissenschaftlichen Einführung zutage. Der darauf folgende historische Abriß und die „Praxis in ihren Einzelheiten“ illustrieren die von ihm eingangs dargelegte Konzeption. In Ergänzung dazu ist das dem Gelübde gewidmete Kapitel aus der Abhandlung über das freie Laiengebet heranzuziehen.

Ganz allgemein gesagt sind Gelübde eine „weithin verbreitete Ausdrucksform des Frömmigkeitslebens“. Als solche gehören sie in „den Bereich des Verkehrs des Menschen mit der Gottheit.“ Dieser Verkehr mit der Gottheit kann geschehen „durch Wort oder Tat, privat oder öffentlich, individuell oder kollektiv, freiwillig oder gesetzbeordert (...).“<sup>26</sup> Religionsphänomenologisch betrachtet gehören Gelübde einerseits zum Bereich der Opfer und Askese, zum anderen, als an Gott gerichtete Worte, zum Bereich des Gebetes<sup>27</sup>. Unter soziologischem Aspekt betrachtet ergibt sich unter der Voraussetzung, daß die „religiösen Ausdrucksformen irgendwie ein Spiegelbild der Beziehungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft sind (...)“, daß „der soziologische Hintergrund für das Gelübdewesen das Stammeswesen (...)“ ist<sup>28</sup>. Wie nämlich das Stammesleben durch *Verträge, Abkommen* und *heilige Versprechungen* geregelt ist, so sind Gelübde *Verträge* (Abkommen und heilige Versprechungen) zwischen Mensch und Gott. Nach dieser religionstypologischen und soziologischen Einordnung des „Phänomens“ Gelübde gibt Wendel folgende Definition: „Es ist ein mit einer *Bedingung* in Beziehung stehendes *Versprechen*, oder eine solche Erklärung *an die Gottheit*.“<sup>29</sup> Diese Definition wird noch ergänzt: „Als ‚*Vertrag*‘ deutet René Dussaud das Gelübde. (...) Den Ausdruck ‚*Versprechen*‘, auch ‚*Han-*

---

<sup>24</sup> Wendel, Opfer.

<sup>25</sup> Wendel, Laiengebet. Es handelt sich um das auf das Bittgebet folgende, dem Gelübde gewidmete II. Kapitel, 100-122.

<sup>26</sup> Wendel, israelitisch-jüdisches Gelübde, 9.

<sup>27</sup> Vgl. Wendel, Laiengebet, 5: „(...) Gelübde, das insofern eine Brücke zwischen Opfer und Gebet bedeutet, als es seinen Objekten nach in des ersten, seinem Wortlaut nach in des zweiten Bereich greift.“

<sup>28</sup> Wendel, Gelübde, 10.

<sup>29</sup> Wendel, Gelübde, 11.

*del'* gebraucht A.S. Peake. (...) Ein jüdischer Erklärer spricht von der *Selbstverpflichtung* des Menschen *vor Gott*.<sup>30</sup>

Für *Wendel* steht hinter Gelübden grundsätzlich die Absicht bzw. das Motiv, Gott geneigt und gnädig zu stimmen. Sie sind daher Mittel zu diesem Zweck. Folglich finden sich Gelübde als (Schluß)teil des Bittgebetes, „indem es dieses somit potenziert.“<sup>31</sup> *Wendel* beobachtet, daß neben dem bedingten Gelübde auch unbedingte existieren. Für ihn handelt es sich in diesem Fall bereits um eine sekundäre Entwicklungsstufe. Auch bei derartigen Gelübden bliebe der Bittcharakter erhalten. Es läge lediglich kein konkreter Anlaß vor, der als Bitte formuliert werden könnte. „Der Mensch will allgemein durch die Erklärung eines Geschenkes oder Verzichtes das Wohlwollen der Gottheit gewinnen.“<sup>32</sup> Dem Bittcharakter entsprechend sind Notlagen oder Gefahren die Anlässe, um Gelübde zu geloben.

*Wendel* unterscheidet im Blick auf Inhalt und Form wie auch *Gold* zwei Arten von Gelübden, positive, die Gott Gegenstände (Opfer) und Tätigkeiten versprechen und negative, die Gott Verzicht und Unterlassung (Askese) versprechen<sup>33</sup>. Für die positiven Gelübde stellt *Wendel* die im AT bezeugten Formeln, durchgehend Satzgefüge aus Bedingungssatz und Versprechen, schematisch zusammen<sup>34</sup>.

Schließlich geht er noch auf die Verwandtschaft zwischen Gelübde, Eid und Fluch ein<sup>35</sup>. So deutet er den Tatbestand, daß in Versprechen manchmal über JHWH (also in der 3.Pers.) gesprochen wird, folgendermaßen: „Ich glaube diesen Zustand so erklären zu können, daß in dem Teil des Versprechens ...eine Vermischung der Sprechformen des Gelübdes und des Schwures vorliegt (...) Das tertium war eben: geheiligte Selbstverpflichtung. (...) Hier darf auch noch einmal des einleitend erwähnten Enthaltungsgelübdes gedacht werden. Es ist nicht an Gott direkt gerichtet; seine Vermischung mit

<sup>30</sup> *Wendel*, Gelübde, 11, vgl. die in den Anmerkungen 2-4 zitierte Literatur: „*Dussaud, R.*, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, S. 102; *Peake, A.S.*, in: *Hastings, J.*, *A Dictionary of the Bible*, Vol. IV, 1902, S. 82f, Artikel ‚vow‘; *Elieser ben Jehuda*, *Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache* (hebräisch), Bd. 7, o. J. (1927), S. 3544“.

<sup>31</sup> *Wendel*, Gelübde, 11; vgl. Laiengebet, 109: „Das Gelübde ist ein durch ein Versprechen verstärktes Bittgebet.“

<sup>32</sup> *Wendel*, Gelübde, 14.

<sup>33</sup> *Wendel*, Gelübde, 11; vgl. Laiengebet, 100: „Wie bei vielen Völkern liegt auch in Israel das Gelübde in einer doppelten Form vor, als positives und als negatives, d.h. mit einer Gabe oder einer Enthaltung als Objekt.“

<sup>34</sup> *Wendel*, Laiengebet, 112-114; folgende Bibelstellen liegen zugrunde: Num 21,2; Ri 11,30-31; 1Sam 1,10-11; 2Sam 15,8; Gen 28,20-22; vgl. *Wendel*, Gelübde, 12. Dort ist das Schema ganz allgemein gehalten.

<sup>35</sup> *Wendel*, Gelübde, 15.



der Schwurform ist eben weiter fortgeschritten. Eine Psalmstelle bringt ein Enthaltungsgelübde gänzlich in der Form eines Schwures (Ps 132,2).<sup>36</sup>

Interessant ist, wie *Wendel* die Gelübdetexte einzelnen Geschichtsepochen zuordnet. Zur vorexilischen Zeit, der Etappe einer von prophetischem Geist noch unbeeinflussten Volksreligion, gehören „die (...) Erzählungen von dem Gelübde des Jakob, des Jephta und der Channa.“<sup>37</sup> Diese Erzählungen (Gen 28,20-22; 31,13; Ri 11,30ff.; 1Sam 1,11) stünden unter dem Einfluß und in der Nähe des Elohisten. Dazu kommen noch 1Sam 14,24 („allerdings kein Gelübde, sondern ein bedingter Fluch...“<sup>38</sup>), 2Sam 15,8 und Num 21,2. Von den Psalmen seien im Gefolge *Gunkels* Ps 61,6.9; 101,2 und 132 noch in diese Epoche hineinzunehmen. Der Zeit der Propheten ordnet er folgende Stellen zu: Mal 1,14; Jer 44,25<sup>39</sup>. Für die Zeit des Gesetzes stehen die drei Quellen Deuteronomium, Heiligkeitsgesetz und Priesterkodex zur Verfügung. Dort finden sich folgende Belege: Dtn 12,6.11.17.26; 23,19.22.23.24; Lev 22,21f.; Num 30,2-3; Lev 27,28f.; 27,2ff.; Num 6,21; Lev 7,16; Num 29,39; 15,3. 8; Num 30,4ff.<sup>40</sup>. Der persischen Zeit ordnet er die Ps 50,14; 65,2; 66,13; 116,18 und 76,12 zu. Dazu noch Ijob 22,27 und Jer 44,17. „Alle Quellen für diesen Zeitabschnitt lassen somit erkennen, daß das Gelübde in direkter Beziehung zu Gott als ursprüngliches frommes Reden vorkommt. Es blieb Gattung des Gebetes wie in der alten Volksreligion. Die Erziehung zur Vergeistigung durch die Propheten ist teilweise spürbar, die Früchte einer durch die Gesetzgeber geschehenden Weckung ängstlicher Scheu beim Erfüllen ist überhaupt nicht zu fühlen.“<sup>41</sup> Der hellenistisch römischen Zeit ordnet *Wendel* folgende Schriftbelege zu: Spr 7,14; 31,2; Spr 20,25 bedeutet eine Wende in der Geschichte des Gelübdewesens: „(...) die Bewertung des Gelübdes als Gefahr für den Menschen.“<sup>42</sup> Dazu kommen noch Jes 19,21; Jona 1,16; 2,10; Ps 56,13; Koh 5,3<sup>43</sup>; Sir 18,21-22; 2Makk 3,36; 9,14; 16,20; Jdt 4,14<sup>44</sup>. Innerhalb des Neuen Testaments werden noch folgende Stellen diskutiert: Mt 5,34-37; 15,5-6 (par); Apg 18,18 und 21,24.

Das abschließende Zitat mag als Beleg dienen, daß *Wendel* die Gelübdepraxis im Zusammenhang eines Leistungsdenkens versteht: „(...) Die

---

<sup>36</sup> *Wendel*, Laiengebet, 109f.

<sup>37</sup> *Wendel*, Gelübde, 16.

<sup>38</sup> So *Wendel*, Gelübde, 16.

<sup>39</sup> *Wendel*, Gelübde, 18f.

<sup>40</sup> *Wendel*, Gelübde, 20-28.

<sup>41</sup> *Wendel*, Gelübde, 30.

<sup>42</sup> *Wendel*, Gelübde, 30.

<sup>43</sup> *Wendel*, Gelübde, 31.

<sup>44</sup> *Wendel*, Gelübde, 32f.

Gottheit wünscht eine große LEISTUNG auf Seiten des Menschen; sie kann sie beanspruchen, sie erhöht ihre Ehre. Aber der Mensch, der sie bringt, kann – zumal, wenn seine Gabe eine starke Selbstberaubung bedeutet, – eine entsprechend hohe GEGENLEISTUNG erwarten.“<sup>45</sup>

### 3 Tony W. Cartledge: Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (1992)

#### a Präsentation seiner Arbeit

*Cartledge's* Monographie mit dem Titel *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* ist die überarbeitete Fassung seiner Dissertation über die Gelübde an der Duke University (USA). Bereits 1987 veröffentlichte er den Artikel *Conditional Vows in the Psalms of Lament. A New Approach to an Old Problem*, der ein Teilergebnis seiner Dissertation enthält<sup>46</sup>. Die Dissertation umfaßt fünf Kapitel. Im ersten Kapitel „Preliminary Definitions and Discussion of Vows in Israelite Religion“ stellt *Cartledge* in Auseinandersetzung mit einigen üblichen (modernen<sup>47</sup>) Definitionen seine eigene (vorläufige) Definition des Gelübdes vor. Er gibt einen allgemeinen Überblick über die Stellen, die von Gelüben handeln. Da er sich auf den hebräischen Kanon beschränkt, findet sich kein Hinweis auf Jesus Sirach (und die Makkabäerbücher). Was die Psalmen anbelangt, bleibt sein Hinweis zudem recht allgemein: „The making and performance of vows is integral to many of the Psalms (56.12 [MT 13]; 66.13), which probably span an extensive time period.“<sup>48</sup> Am Schluß dieses Kapitels betrachtet er die Gelübdepraxis innerhalb „the larger complex of beliefs and behaviors that we refer to as »Israelite religion«“<sup>49</sup>. So gehören Gelübde in den Zusammenhang des Bittgebetes und in den Bereich der persönlichen Frömmigkeit (im Gegensatz zur „organisierten Religion“<sup>50</sup>). Sie werden als eine Art Bund betrachtet, da sie als bedingte Versprechen eine auf Gegenseitigkeit

---

<sup>45</sup> Wendel, Laiengebet, 121.

<sup>46</sup> *Cartledge*, *Conditional Vows*, 77-94.

<sup>47</sup> *Cartledge*, *Vows*, 14. Zitiert wird die Definition, die sich in *Webster's Third New International Dictionary of the English Language, Unabridged* (1981), findet. Für „German dictionaries“ wird stellvertretend *Cassell's German-English, English-German Dictionary* genannt, vgl. Anm. 1 u. 2.

<sup>48</sup> *Cartledge*, *Vows*, 12.

<sup>49</sup> *Cartledge*, *Vows*, 26-35.

<sup>50</sup> *Cartledge*, *Vows*, 28: „Vow-making was such a popular means of religious expression that Israel's 'organized religion' took steps to control the practice through the imposition of strict regulations. Such strictures placed limits on who could make vows, what could be promised, and where payment could be made.“

beruhende, verbindliche Beziehung zwischen Mensch und Gott initiieren<sup>51</sup>. Gelübde können Opfer versprechen, persönlichen Dienst (z.B. durch persönliche Weihe kraft eines Nasiräer-Gelübdes), oder Lobpreis Gottes. Nach *Cartledge* hat die Gelübdepraxis ihren „Sitz im Leben“ im Umgang der Menschen miteinander: „That people should speak to God and bargain with him in a manner analogous to human relationships is not surprising. It is the human experience which provides patterns for relating to God: one assumes that the deity also appreciates appeals by flattery or by the promise of gifts. Human relationships include the practice of making mutually binding bargains that work to the benefit of both parties, and this analogy has been extended to the religious sphere through the making of vows.“<sup>52</sup> Seiner eigenen Definition des Gelübdes stellt *Cartledge* im zweiten Kapitel die Veröffentlichungen zu dieser Thematik im Rahmen einer chronologisch geordneten Forschungsgeschichte gegenüber<sup>53</sup>. Die von ihm referierten Positionen umfassen den Zeitraum von 1880 bis 1987. Im Blick auf die Veröffentlichungen zur Gelübde-thematik stellt *Cartledge* zu Recht fest: „Except for a brief surge of interest in Jewish and biblical vows in Germany during the late 1920s and early 1930s, treatment of this phenomenon has been limited to general articles in reference works and a few essays on literary questions related to the use of vows in the biblical narrative.“<sup>54</sup> Im abschließenden „summary“ stellt er drei in der Forschung immer wiederkehrende Gesichtspunkte zusammen, die nach seiner Sichtweise Irrtümer bzw. Fehltritte sind. 1. Es wird nicht sauber zwischen Versprechen, Eiden und Gelübden unterschieden. 2. Man spricht von der Existenz unbedingter Gelübde, besonders bei Enthaltungs- (Nasiräat) und Lobgelübden (in den Psalmen). Die oft damit verbundene ethische Beurteilung der Gelübde verurteilt *Cartledge*: „Writers commonly regard humanity as continuously in process of attaining higher ethical and moral achievements, and unconsciously use their own moral and ethical standards as the basis for judging progress. When these presuppositions are applied to scripture, one can speak of apparent development from vows as objectionable ‚bargains‘ in the early periods of hebrew history, to vows as

---

<sup>51</sup> *Cartledge*, Vows, 28: „Vows as Covenant (...) The Hebrew Bible contains not only unconditional covenant statements, but also conditional promises made by Yahweh to Israel. These are in precisely the same form as a vow, save for the party being addressed (e.g. Exod. 19.5-6; 2Chron. 7.14). This must reflect a widespread assumption that God desires to participate in mutually binding relationships with his people.“

<sup>52</sup> *Cartledge*, Vows, 30.

<sup>53</sup> *Cartledge*, Vows, 36-72: „Chapter 2: Review of Literature“.

<sup>54</sup> *Cartledge*, Vows, 36.

more noble, unconditional promises of devotion in the psalter.“<sup>55</sup> 3. *Cartledge* hält die vom rabbinischen Judentum herkommende begriffliche Klassifizierung in positive und negative (= Enthaltungs-)Gelübde für unzutreffend<sup>56</sup>.

Das dritte Kapitel seiner Arbeit wendet sich dem „Kontext des Alten Nahen Ostens“<sup>57</sup> zu. *Cartledge* untersucht sumerische, akkadische, ägyptische, hethitische, ugaritische, altaramäische, punische und neopunische Quellentexte (in Auswahl) mit folgender Fragestellung: „This chapter (...) does examine a large number of representative samples in order to determine the extent to which vow-making as found in Israel was similar to the making of vows in other ancient Near Eastern cultures. (...) If so, does it have the conditional aspect so central to vows in the Hebrew Bible?“<sup>58</sup> Abschließend unterstreicht *Cartledge* u.a., daß Gelübde im ganzen Alten Nahen Osten verbreitet waren, daß sie bedingt formuliert und generell durch (individuelle oder kollektive) Notlagen (wie zumeist Krankheit) motiviert waren<sup>59</sup>.

In den beiden abschließenden Kapiteln vier und fünf wendet sich *Cartledge* wieder dem biblischen Befund zu. Zunächst untersucht er das Vokabular und die literarische (grammatikalische, syntaktische) Form der biblischen Gelübde<sup>60</sup>. Dabei ergibt sich, daß nur die Wurzel נָדַר (Verb + Substantiv) Gelübde bzw. Geloben im eigentlichen Sinn bezeichnet. Sämtliche Gelübde werden bedingt formuliert. Dies gilt für die Gelübde in narrativen Kontexten, wo sie kleine Erzählungen<sup>61</sup> bilden (sie sind alle als Bedingungsgefüge der Form *wenn...dann* formuliert: Protasis (= Bedingung: אָם + PK-Verb) + Apodosis (= Versprechen: וְ + SK-Verb). Dies gilt ebenso für die Psalmen. Dort sind die Bedingungsgefüge in anderer, dem poetischen Stil entsprechender Weise formuliert (die Protasis ohne אָם mit Imperativen oder Jussiven, die Apodosis/das Versprechen meist ohne וְ)<sup>62</sup>.

Das Schlußkapitel untersucht die Funktion von Gelüben innerhalb der Erzählungen Num 21,1-3; Gen 28,10-22; Ri 11,30-40; 1Sam 1,1-11; 2Sam

<sup>55</sup> *Cartledge*, Vows, 71.

<sup>56</sup> *Cartledge*, Vows, 71f.

<sup>57</sup> *Cartledge*, Vows, 73-136: „The Ancient Near Eastern Context“.

<sup>58</sup> *Cartledge*, Vows, 73.

<sup>59</sup> Vgl. *Cartledge*, Vows, 134-136.

<sup>60</sup> *Cartledge*, Vows, 137-161: „The Vocabulary and Form of Vows in the Hebrew Bible“.

<sup>61</sup> So *Cartledge*, Vows, 160: „The literary form of narrative vows can best be seen as a ‚Vow Account‘ (...): (1) narrative introduction, (2) address to the deity, (3) protasis... (4) apodosis (...). Narrative vows tend to focus on a single request and a single promise, though both may be elaborated by additional explanatory clauses.“

<sup>62</sup> Vgl. dazu besonders das „Summary“, *Cartledge*, Vows, 160f.

15,1-8<sup>63</sup>. Für *Cartledge* ergibt sich, daß diese Gelübde zum einen den Charakter des Gelobenden beleuchten, zum anderen innerhalb der Kompositionen signifikante narrative Funktionen ausüben: „These examples give convincing testimony that the biblical authors and editors not only understood the high significance of the vow as a popular cultic practice, but also consciously exploited its emotive and structural potential in their work.“<sup>64</sup>

#### *b Die Konzeption des Gelübdes*

*Cartledge's* erklärtes Ziel ist es, das Spezifische von Gelübden im Unterschied zu Eiden und Flüchen herauszustellen. Seiner Meinung nach unterscheidet die Bibel im Gegensatz zum modernen (zeitgenössischen) Sprachgebrauch klar zwischen Gelübden, Eiden und Flüchen<sup>65</sup>: „Vows, oaths and curses are all quite separate enterprises in the Bible (...). Unfortunately, the writings of many modern scholars fail to indicate these distinctions. My purpose in writing this book is to elucidate the distinctive nature of vow-making in the Old Testament milieu, setting it in proper relief against the background of other declaratory statements.“<sup>66</sup>

Was einerseits Eide, andererseits Gelübde sind, das bringt *Cartledge* in seinen beiden Definitionen zum Ausdruck. Zentraler Bestandteil von Eiden und Gelübden ist ein Versprechen, „(...) a person's statement of intention that he or she will or will not do something.“<sup>67</sup> Das Spezifische eines Eides ist, daß das Versprechen durch einen Fluch bekräftigt wird. Der Fluch beinhaltet zugleich eine Anrufung Gottes oder des Königs als derjenigen, die den Fluch ausführen können. Das Versprechen, das Eide enthalten, ist unbedingt, der Fluch dagegen ist bedingt, da er nur dann in Kraft tritt, wenn das Versprechen nicht gehalten wird: „(...) the addition of a curse with an appeal to the deity was an essential part of the oath.“<sup>68</sup> Als Beispiel für einen formvollendeten Eid zitiert *Cartledge* 1Sam 3,17: „Thus and more may God do to you if you keep from me a single word of all that he said to you!

<sup>63</sup> *Cartledge*, Vows, 162-199: „The Literary Function of Vows in Hebrew Narrative“.

<sup>64</sup> *Cartledge*, Vows, 199.

<sup>65</sup> *Cartledge*, Vows, 11, stellt drei (offensichtlich von ihm konstruierte) Beispiele für ein Gelübde, einen Eid und einen Fluch voran und meint, daß alle drei sprachlichen Äußerungen nach moderner Auffassung als Gelübde bezeichnet werden können: „O Lord, if you will only help me finish this book, I will praise you as long as I live!“, „I swear that I will complete this work quickly.“, „May God strike me dead if I don't finish this project soon!“

<sup>66</sup> *Cartledge*, Vows, 11.

<sup>67</sup> *Cartledge*, Vows, 14.

<sup>68</sup> *Cartledge*, Vows, 15.

(NJPS).<sup>69</sup> Gemäß *Cartledge's* Definition bestünde das Samuel abverlangte Versprechen darin, alles zu sagen, was Gott zu ihm gesprochen hatte. Der bedingte Fluch besteht in der Aussage: „Das und das soll Gott dir antun, wenn du nicht...“<sup>70</sup>

In engem Zusammenhang mit dieser Definition argumentiert *Cartledge* dafür, daß in Ps 132,3-4 ein typischer Eid vorliegt, obwohl im parallelen Halbvers das spezifische Wort für Gelübde נִדָּבֵר gebraucht wird. Für diese seine Interpretation ist die formale Ebene, d.h. die syntaktische Struktur, ausschlaggebend: „The actual assertion in vv. 3-4 contains no less than three typical ‚if I...‘ clauses, as David swears not to enter the shelter of his house (...) This is clearly an oath in the apocopated form; and although the combination of ‚vowed‘ and ‚swore‘ in v. 2 indicates a certain similarity between the two practices, they should not be equated. The oath functions as a request for Yahweh to look favorably on David...“<sup>71</sup>

Ohne in eine ins Einzelne gehende Auseinandersetzung einzutreten, möchte ich an dieser Stelle zwei Einwände vorbringen. *Cartledge* läßt es in seiner Definition offen, an wen das jeweilige beeidete Versprechen adressiert ist. Denkbar ist, daß Menschen Adressaten einer eidlichen Zusage bzw. Vereinbarung sind, denkbar ist aber auch, daß Gott Adressat eines beeideten Versprechens ist. Letzteres ist in Ps 132,3-4 der Fall. Gerade aber an dieser Frage entscheidet sich, ob ein Gelübde oder ein Eid vorliegt: „(...) Das Gelübde wird ‚einseitig vom Voventen geleistet, wendet sich aber an Gott als Zeuge und Empfänger des Gelobten zugleich; der Eid verlangt dagegen einen, der ihn schwört, und einen, der ihn abnimmt, wendet sich aber an Gott nur als Zeugen, nicht als Ziel der Eideserfüllung‘ (Gottschalk 36f.).“<sup>72</sup> Der zweite Einwand richtet sich direkt gegen *Cartledge's* Definition. Es gibt im Alten Testament Eide, die nicht in den Rahmen seiner Definition hineinpassen. So liegt in Ri 21,1 (vgl. V 7) ein Eid vor, der ohne Fluch formuliert ist: „Jeder Israelit hatte in Mizpa folgendes geschworen: ‚Jeder von uns, nicht wird er seine Tochter (einem vom Stamm) Benjamin zur Frau geben.‘“ (vgl. dagegen V 18). Bei einem weiteren Beispiel in Ri 11,10 steht die Anrufung Gottes nicht im Zusammenhang mit dem Fluch. Die Ältesten

<sup>69</sup> *Cartledge*, Vows, 15. Als weiteres Beispiel führt *Cartledge* 2Kön 6,31 an. Für die abgekürzt formulierten Eide nennt er, Vows, 16, Gen 14,23; 42,15; Num 14,23; 1Sam 3,14; 19,6; 2Kön 2,2; Jes 22,14; Ps 132,3-4; Ijob 6,28.

<sup>70</sup> Mir scheint, daß es sich in diesem Fall nicht um einen Eid, sondern, um einen reinen Fluch handelt: Eli bedroht Samuel mit einem Fluch.

<sup>71</sup> *Cartledge*, Vows, 16.

<sup>72</sup> *Kaiser*, נִדָּבֵר, Sp. 267, vgl. *Schenker*, Gelübde, Sp. 414: „Im Unterschied z. Eid, durch den sich Schwörende vor Gott menschl. Partnern verpflichten, verpflichten G. nicht nur vor Gott, sondern zugleich ihm gegenüber.“

von Gilead wollen Jiftach für den Krieg gewinnen. Jiftach stellt an sie bestimmte Bedingungen (11,5-9). Daraufhin leisten die Ältesten den Eid, diese Bedingungen zu erfüllen: „JHWH sei ein Hörender zwischen uns: wie dein Wort, so wollen wir tun“ (יהוה יהיה שמע בינוחנינו אם לא כדברך כן נעשה). Bei diesem Eid ist JHWH als Zeuge und Garant für das Abkommen zwischen den beiden Parteien angerufen. Das beeidete Versprechen der Ältesten dagegen ist in elliptischer Formulierung als bedingte Selbstverfluchung formuliert. Da Eide zudem nicht nur Versprechen, sondern auch den Wahrheitsgehalt von Aussagen beschwören (promissorisches und assertorisches Eide), ist *Cartledge's* Definition offensichtlich zu eng und zu einseitig gefaßt.

Der Definition des Eides stellt *Cartledge* die Definition des Gelübdes kontrastierend gegenüber: „While an oath begins with *human* action (or inaction) and moves from there to God's potential response, a vow begins with a plea for *divine* action, followed by a conditional promise of the worshipper's response. An oath consists of a promise which is then reinforced by a curse, but in a vow the promise serves to strengthen an earlier *petition* to the deity: (...).“<sup>73</sup> Dieser Definition sind als Modell offensichtlich nur die Gelübde der Erzählungen zugrunde gelegt (z.B. Gen 28,20-22; Ri 11,30-31 u.a.). Dabei wird (methodisch) die Natur und der Zweck der Gelübde aus der sprachlichen Form des Bedingungssatzgefüges erschlossen<sup>74</sup>. Sämtliche Gelübde sind folglich jeweils durch Notsituationen veranlaßt an Gott gerichtete Bitten. Das Versprechen, das sie enthalten, dient lediglich dazu, einen Anreiz auf Gott auszuüben. Ein typisches Beispiel für solch ein Bittgelübde wäre nach *Cartledge* das Gelübde Jakobs, Gen 28,20-22. Es sei daher auch ein Beweis seiner Gerissenheit<sup>75</sup>. *Cartledge* fügt hinzu: „The intrinsically conditional nature of these vows has seldom been appreciated because modern ‚vows‘ are usually unconditional, and contemporary ethical standards depreciate any idea of a commercial bargain with God.“<sup>76</sup>

Diese Definition scheint durch das Beispiel des Nasiräer-Gelübdes, das in der Forschung als ein unbedingtes und nicht durch Notsituationen motiviertes Gelübde angesehen wird, widerlegt zu sein: „Writers typically

<sup>73</sup> *Cartledge*, Vows, 16f.

<sup>74</sup> *Cartledge*, Vows, 17.

<sup>75</sup> *Cartledge*, Vows, 17; vgl. 174: „In summary, Jacob's vow serves several literary purposes. The *internal* workings of the vow, especially in comparison to the way it reflects God's promise of 28. 15, adds color to the author's portrayal of Jacob's character. He is distrustful (even of God), he is selfish, and he is determined to gain the upper hand in every transaction.“

<sup>76</sup> *Cartledge*, Vows, 17.

assume that the vows made by Old Testament Nazirites were straightforward, unconditional promises – purely pious pledges intended to demonstrate devotion to the deity.”<sup>77</sup> *Cartledge* argumentiert jedoch, im Blick auf Num 6,1-21<sup>78</sup>, Josephus Flavius<sup>79</sup> und die rabbinische Überlieferung<sup>80</sup>, daß auch Nasiräer-Gelübde in Notlagen als bedingte Bittgelübde gelobt wurden. In ähnlicher Weise setzt sich *Cartledge* kritisch mit der in der Forschung vertretenen Auffassung auseinander, daß auch die in Num 30 mit dem Wort *ʿissār* bezeichneten Enthaltungsgelübde unbedingte Gelübde seien. Er argumentiert, daß in Num 30 jeweils zwischen נדר und אסר unterschieden wird: „That these are not identical but related practices is evident from the fact that they occur together no less than 14 times in the chapter, and in all but one instance they are separated by the conjunction ,and‘ (w-, 9 times) or ,or‘ (ʿô, 4 times). The only case in which the two are not so carefully distinguished is in v. 9 (MT 10), which is widely regarded as an even later addition, intended to fill in a perceived gap in the regulations.“ Weil in Num 30,3.11 der Ausdruck אסר semantisch mit der Eidformel in Zusammenhang steht, kommt *Cartledge* zu dem Schluß, daß Num 30 „did not refer to a vow of abstinence, but rather to an oath of selfabnegation. Since both these practices were directed toward God, both became binding only when spoken, and both could produce a potentially threatening situation for fathers or husbands, it was appropriate that they be treated together.“<sup>81</sup> *Cartledge* argumentiert schließlich, daß auch die Gelübde in den Psalmen definitionsgemäß bedingte Bittgelübde sind. Das Bedingungsgefüge wird (wie eingangs bereits erwähnt) in poetischen Texten freilich formal anders zum Ausdruck gebracht. Bitte und Versprechen sind in der Sprache der Poesie eher lose verknüpft. Diese Gelübde finden sich in folgenden Psalmen:

---

<sup>77</sup> *Cartledge*, Vows, 18.

<sup>78</sup> *Cartledge*, Vows, 21: „The emphasis in Numbers 6 is not just on personal consecration (as evidenced by self-abnegation), but on the numerous sacrifices now required to be given at the conclusion of the promised period of service. There is even a reminder (v. 21) to the Nazirite that any additional material vows must be paid before the commitment is fulfilled. Other biblical and ancient Near Eastern vows were routinely conditional (...) We should therefore not expect the promise of a temporary Naziriteship to be any different.“

<sup>79</sup> *Cartledge*, Vows, 22: „According to Josephus, Nazirite vows were often taken in the first century CE because a person was in some sort of distress and desired God’s help.“ *Cartledge* zitiert, 22 Anm. 2: „War 2.15.1; L.H. Feldman (trans.), *Josephus* (LCL; 9 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965)“.

<sup>80</sup> *Cartledge*, Vows, 22: „Specifically, the tractate *Nazir* indicates that one could promise to become a temporary Nazirite on condition of some wish being granted, such as the birth of a child (*Nazir* 2.7-10).“

<sup>81</sup> *Cartledge*, Vows, 25.



7,10.18; 35,8-9.17-18.27-28; 51,14-15.16a-b.17a-b.20-21; 54,4.8; 56,8.13; 59,14.17a; 61,8-9; 69,30-31; 109,29-30.

Sie versprechen meist öffentlichen kultischen Lobpreis Gottes und haben nach *Cartledge* die Absicht, Gott zu manipulieren: „I am suggesting that, though the ritual trappings may not be as overtly ‚magical‘, Israelite prayer could also be quite manipulative. This point has already been forcefully argued by J.J.M. Roberts: »in both Babylonian and Israelite prayers which end with a promise of praise, the implication is that if the deity will give the man what he wants, the man will give the deity the praise he desires«.“<sup>82</sup>

Am Beispiel von Ps 22,22-23 möchte ich einige Anfragen an diese These formulieren. *Cartledge* versteht V 22 und V 23 als Bedingungsgefüge eines Bittgelübdes:

„Save me from the mouth of the lion,  
and from the horns of the wild ox, answer me!  
(then) I will tell of your name to my brethren,  
in the midst of the assembly I will praise you.“<sup>83</sup>

Vorweg ist anzumerken, daß *Cartledge's* Exegese der Psalmen auf der formgeschichtlich orientierten Gattungskritik basiert. Daher unterliegt er der Gefahr, die einzelnen Textabschnitte in einer stark schematisierenden und verallgemeinernden Weise bestimmten Gattungen zuzuordnen. So werden die einzelnen Passagen des Textes mit folgenden gattungstypischen Stichworten etikettiert: „entreaty“, „complaint“, „expression of trust“, „promise“ und „expression of confidence“<sup>84</sup>. Die Individualität eines Textprofils und die je eigene Gedankenentfaltung eines Psalms verblassen dabei. Zu Ps 22,22-23 ist daran anknüpfend zu sagen, daß *Cartledge* die syntaktischen und übersetzungstechnischen Schwierigkeiten bezüglich des Schlußverbs עֲנֵי in V 22 mit keinem Wort erwähnt<sup>85</sup>. Dieses Verb ist wohl am besten als eine die Bitten (V 21-22b) abbrechende Äußerung der Erhörungsgewißheit zu verstehen: „– Du wirst mir antworten.“<sup>86</sup> Selbst wenn man nun, mit *Cartledge*, die V 22 und 23 verknüpft, so liegt bei dieser Übersetzung dennoch kein bedingtes Bittgelübde (nach dem Schema: wenn du mich erhörst, dann...) vor. Vielmehr erweist sich das Lobversprechen (V 23) als

<sup>82</sup> *Cartledge*, Vows, 151f.

<sup>83</sup> *Cartledge*, Vows, 155.

<sup>84</sup> *Cartledge*, Vows, 157.

<sup>85</sup> Es ist syntaktisch und grammatikalisch unwahrscheinlich, daß das Verb עֲנֵי mit der Präposition מִן konstruiert ist. Die beiden, durch ein „und“ verknüpften, mit der Präposition מִן konstruierten Objekte „Maul des Löwen“ und „Hörner der Stiere“ sind vom Verb הוֹשִׁיעַני, *rette mich vor*, abhängig.

<sup>86</sup> Für die eingehende Diskussion dieser Stelle verweise ich auf die Analyse von Ps 22 in meinem dritten Kapitel.

Konsequenz der Erhörungsgewißheit (V 22b): Du wirst mir antworten, (so) will ich Deinen Namen verkünden... Es gibt allerdings Gründe, die gegen eine solche Verknüpfung von V 22 und 23 sprechen. So berücksichtigt *Cartledge* nicht, daß die V 23-27 struktural und inhaltlich als eine von der Klage und Bitte der V 2-22 abgesetzte Texteinheit ausgewiesen sind. Diese beiden Einwände zeigen, daß *Cartledge's* These von bedingten Bittgelübden in den Psalmen einer eingehenderen Überprüfung bedarf.

Fazit: Wie der Durchblick zeigt, vertritt *Cartledge*, in seiner Monographie eine sehr klare und dezidierte Konzeption des Gelübdes. Im Vergleich zu *Wendel* u.a. reduziert er die Definition des biblischen (und altorientalischen) Gelübdes auf die einzige Form des Bittgelübdes. Dies bringt das folgende, zusammenfassende Zitat klar zum Ausdruck: „I conclude, then, that the term vow (*neder*) within the Old Testament environment is best defined as a conditional promise, made within the context of petitionary prayer, that the individual will give to God some gift or service in return for God's willingness to hear and answer his prayer. (...) It is helpful to see that the current confusion is due in part to the melting of oaths and vows in early Judaism and in the early church...“<sup>87</sup>

#### 4 Jacques Berlinerblau: *The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry* (1996)

##### a Präsentation seiner Arbeit

*Berlinerblaus* Monographie bietet eine überarbeitete Fassung seiner 1991 an der New York University eingereichten Dissertation. Wie der Titel bereits andeutet, untersucht er das biblische Gelübde unter soziologischen Fragestellungen und Gesichtspunkten. In einer sehr ausführlichen und umfangreichen Einführung (S. 13-45) stellt er seine spezifischen Fragestellungen, Ziele und vor allem seine methodischen Voraussetzungen vor<sup>88</sup>. Sein Ziel ist, die in der Forschung immer wieder geäußerte Auffassung, Gelübde seien ein Bestandteil der Volksfrömmigkeit, ('popular religion') argumentativ abzusichern: „By the final chapter of this study it will be maintained, albeit with certain qualifications, that the Israelite vow was indeed a 'popular religious' practice. (...) In this study by contrast, a detailed argument will be advanced as a means of assessing the plausibility of this claim. In so doing, a variety of sociological and textcritical methods will be developed and applied to those northwest Semitic and biblical texts in

<sup>87</sup> *Cartledge*, Vows, 26; vgl. 70-72.

<sup>88</sup> *Berlinerblau*, Vow, 13ff.: „Basic Questions and Goals“ und 35ff.: „Towards A New Methodology: Exegetical Questions“.

which the vow is mentioned.“<sup>89</sup> Im Blick auf sein Grundanliegen, Gelübde als typisches Element der Volksfrömmigkeit zu erweisen, klärt *Berlinerblau* vorweg, was man unter den beiden aufeinander bezogenen Größen der ‚offiziellen Religion‘ und der ‚volksreligiösen Gruppierungen‘ in soziologischer Perspektive zu verstehen hat. So ist die ‚offizielle Religion‘ in folgender, idealtypischer Weise definiert: „»Official religion« is that religion which exerts the greatest power in its relations with other religious groups within a given territory. Co-determining this capacity to exert power are three factors. The ‚official religion‘: is in some capacity linked to an economically-dominant group; is primarily staffed and administrated by men, and via the work of intellectuals produces a rationalized worldview which (through the exertion of power) comes to stand as ‚orthodoxy‘.“<sup>90</sup> In enger Wechselbeziehung zur ‚offiziellen Religion‘ lassen sich drei Gruppen ausmachen, die die ‚Volksreligion‘ vertreten. Zunächst solche, die von der orthodoxen Religion als Häretiker oder Apostaten abgestempelt werden: „Insofar as I have maintained that it is plausible to assume that at some point biblical Yahwism was an ‚official religion‘, it is possible to accept that those groups singled out for scorn on the pages of the Old Testament and constitute potential ‚popular religious groups‘.“<sup>91</sup> Da die ‚offizielle Religion‘ von Männern geprägt ist, gehört zum Bereich der ‚Volksreligion‘ die Gruppe der Frauen: „Such a state of affairs leads us to speculate that women may have practised forms of religiosity which differed in some way from the malecentered ‚official Yahwism‘ trumpeted on the pages of the Hebrew Bible.“<sup>92</sup> Eine weitere, letzte Gruppierung der ‚Volksreligion‘ rekrutiert sich aus den Unterprivilegierten, den Armen: „(...) the members of ‚official religion‘ and ‚popular religious groups‘ are often members of different economic classes. If it is maintained that dominant ruling classes comprised the ‚official religion‘, then, following other researchers, non-privileged economic classes can be assumed to be a ‚popular religious group‘.“<sup>93</sup> Nach der soziologischen Beschreibung der Gruppierungen, die die ‚Volksreligion‘ repräsentieren, entwickelt *Berlinerblau* eine exegetische Methode, die es erlaubt, die für die Gelübde relevanten biblischen Texte entsprechend auszuwerten. Er betitelt diesen Abschnitt seiner „Introduction“ wie folgt: „Towards A New Methodology: Exegetical Questions“<sup>94</sup>. In

---

<sup>89</sup> *Berlinerblau*, Vow, 14.

<sup>90</sup> *Berlinerblau*, Vow, 30.

<sup>91</sup> *Berlinerblau*, Vow, 33.

<sup>92</sup> *Berlinerblau*, Vow, 34.

<sup>93</sup> *Berlinerblau*, Vow, 34.

<sup>94</sup> *Berlinerblau*, Vow, 35-43

diesem Zusammenhang verwendet *Berlinerblau* den Ausdruck „textcritical methods“<sup>95</sup>. Er gebraucht diesen Begriff jedoch nicht in dem Sinn, wie er allgemein in der exegetischen Wissenschaft verstanden wird. Nicht um die Wiederherstellung einer authentischen Textbasis oder die Rekonstruktion der Textgeschichte geht es ihm, sondern um das methodische Mißtrauen gegenüber den biblischen Texten. In diesem Sinn also Kritik. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Bibel das Werk der Vertreter der ‚offiziellen Religion‘ ist, nämlich der yahwistischen, theokratischen Geschichtsschreiber<sup>96</sup>. Daher sei die Bibel ein Produkt deren (orthodoxer) Weltsicht mit der Konsequenz, daß Gruppen der ‚Volksreligion‘ in verzerrtem Licht erscheinen: „Given that the Hebrew Bible is the product of passionate and partial ‚theocratic historians‘ – diametrically opposed across innumerable sociological continua to the ‚popular religious groups‘ under consideration – then *how may it be trusted* to furnish veridical assessments of those who differed from them? (...) How then can one study the religious life of social groups and strata which Old Testament historiographers either maligned, misunderstood or relegated to obscurity? My own methodological approach begins with the conviction that, whenever possible, less reliance must be placed on the explicit statements of the literati. To ignore this decree is *to run the risk of understanding the Old Testament world precisely as the Old Testament authors wanted it to be understood* (Hervorhebungen H.T.).“<sup>97</sup> Konsequenterweise sind für seine Interpretation der Texte die sogenannten „tacit assumptions“<sup>98</sup>, d.h. das gleichsam stillschweigend oder implizit Gesagte, von ausschlaggebender Bedeutung.

Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß *Berlinerblau* mit dieser Hermeneutik den Text als die gegebene Basis für die Interpretation und deren Überprüfbarkeit verläßt zugunsten des nicht Geschriebenen. Und dies aufgrund einer Reihe von eng miteinander verflochtenen hypothetischen Voraussetzungen. So wird die Grundhypothese, die Hebräische Bibel sei das Werk theokratischer Geschichtsschreibung, nicht weiter belegt, sondern einfach von dem Historiker *R. J. Collingwood* übernommen<sup>99</sup>. Ebenso ohne jegliche Belege beurteilt *Berlinerblau* theokratische Geschichtsschreiber als

---

<sup>95</sup> *Berlinerblau*, Vow, 14.

<sup>96</sup> Vgl. u.a., 15: „Theocratic historians are not beholden to the virtues of ‚objective assessment‘, ‚questioning authority‘, ‚seeing things from both sides‘ and a variety of other values which modern academicians, in theory, strive for in their scholarship.“ Vgl. 36 unten!

<sup>97</sup> *Berlinerblau*, Vow, 35. 37f.

<sup>98</sup> *Berlinerblau*, Vow, 37-40. Diesen methodischen Zugang entwickelt er unter der Überschrift: „Implicit Evidence: Tacit Assumption and Mechanisms.“

<sup>99</sup> Vgl. *Berlinerblau*, Vow, 15.

leidenschaftlich, parteiisch und suggestiv: „Theocratic historians are passionate and partial. Success in their calling is measured not in the ‚critical distance‘ (...) they maintain from their most cherished beliefs, but precisely in their capacity to effectively persuade their readers that these beliefs constitute truth itself.“<sup>100</sup>

*Berlinerblau* betont freilich zurecht, daß die Bibel nicht ohne weiteres und einfach als historische Quelle im Sinn der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft auszuwerten ist. So ist tatsächlich folgende hermeneutische Fragestellung angebracht: „To what degree may valid historical information be extracted from a text whose authors were clearly beholden to a Yahwist ‚party line‘?“<sup>101</sup> Er selbst wertet die Texte jedoch nicht als Historiker historisch aus, sondern als Soziologe soziologisch, und dies, ohne die beiden Ebenen klar zu unterscheiden, wie die folgende, das Zitat fortsetzende Frage zeigt: „What hazards confront the researcher who wishes to plumb the Old Testament for details regarding ‚popular religiosity‘? How may biblical verses which discuss the Israelite vow (...) be analysed for accurate reports regarding ‚popular religious groups‘?“<sup>102</sup> Er sucht also Informationen über Gruppierungen in Texten, die von Gegnern dieser Gruppierungen verfaßt sind. Dabei überprüft *Berlinerblau* nicht, ob die von ihm in Definitionen beschriebenen Gruppierungen der ‚offiziellen Religion‘ und der ‚volksreligiösen Gruppierungen‘ im historischen Israel so tatsächlich bestanden haben: „More problematic is the author’s application of sociological theory to ancient Israel. (...) Official religion is characterised by its dominant social position (...) Unfortunately, this definition rarely comes into historical focus. The author mentions the grave difficulty of knowing the views of Israelite official religion (presumed to be that of the monarchy), since the textual evidence of the Bible regularly stands in tension with the monarchy. Given this methodological problem, one may wonder about the help which the theoretical constructs, ‚official religion‘ and ‚official Yahwism‘, lend to this study.“<sup>103</sup>

Unter Anwendung dieser in der „Introduction“ vorgestellten Methodik untersucht *Berlinerblau* in erster Linie die biblische Literatur (epische Texte, Gesetzestexte, weisheitliche und prophetische Literatur sowie Psalmen)<sup>104</sup> und darüber hinaus auch nordwestsemitische Belege zum Gelübde. Im ersten Teil seiner Untersuchung stellt er anhand dieser Texte sog. „basic

<sup>100</sup> *Berlinerblau*, Vow, 15

<sup>101</sup> *Berlinerblau*, Vow, 16.

<sup>102</sup> *Berlinerblau*, Vow, 16.

<sup>103</sup> So in der Rezension von *Smith*, *Semitic Studies*, 150.

<sup>104</sup> Vgl. *Berlinerblau*, Vow, 49-63.

mechanisms“ der Gelübdepraxis zusammen. Solche „Mechanismen“ sind gleichsam standardisierte, normative Gesetzmäßigkeiten, die beim Geloben von Gelübden in einer charakteristischen Weise zum Zuge kommen. „Each mechanism I uncover in the Hebrew Bible will be assumed to have operated as a norm in ancient Israel. Thus, from the point of view of the agent, the mechanism/norm provides a prescription for social action, specifically one which defines appropriate and inappropriate ways to make a vow.“<sup>105</sup> Eine erste grundlegende Norm der Gelübdepraxis ist die „individual initiation“. Dies meint das individuelle, ganz persönliche Geloben von Gelübden (z.B. Hanna, Jiftach, Jakob)<sup>106</sup>. Dazu kommt als zweites Merkmal „privacy“<sup>107</sup>. Darunter versteht *Berlinerblau*, daß ein Gelübde an jedem beliebigen Ort, in Abwesenheit des „cultic apparatus“ und ohne dessen Kontrolle und Einmischung, abgelegt werden konnte: „Thus, when I speak of the mechanism of private votive initiation, I refer to the fact that the making of a vow is an individual (as opposed to interactive) practice, that does not require the presence, assistance, or scrutiny of any other human being, even if the petition is made in a public setting (such as the temple).“<sup>108</sup> Zu diesen beiden „mechanisms“ gesellt sich als dritte die „spoken invocation“, d.h. daß Gelübde durch das gesprochene Wort gelobt wurden (1Sam 1; Ps 66,13-14)<sup>109</sup>. Es gibt auch Beispiele für schriftlich abgelegte Gelübde<sup>110</sup>. Mit dem Merkmal „autonomous regulation“ kennzeichnet *Berlinerblau* den Tatbestand, daß der Gelobende sowohl den Inhalt seines Gelübdes, also auch den Zeitpunkt der Bezahlung selber bestimmen konnte: autonomous regulation of content – autonomous regulation of compensation<sup>111</sup>. Diese „autonomous regulation“ hängt eng mit dem individuellen und privaten Charakter der Gelübdepraxis zusammen. Dies hat zur Folge, daß die Gelübdepraxis dem regulierenden Einfluß der ‚official religion‘ weitgehend entzogen ist: „That the cultic apparatus had little control over the supplicant’s demands and promises was illustrated in the three passages examined above (namely, Mal. 1.14; Num. 30; Deut. 23.19).“<sup>112</sup>

---

<sup>105</sup> *Berlinerblau*, Vow, 39.

<sup>106</sup> *Berlinerblau*, Vow, 48-65.

<sup>107</sup> *Berlinerblau*, Vow, 66-82.

<sup>108</sup> *Berlinerblau*, Vow, 82.

<sup>109</sup> *Berlinerblau*, Vow, 83-93.

<sup>110</sup> *Berlinerblau*, Vow, 90-92: „The East Semitic System: »Written Invocation«“.

<sup>111</sup> *Berlinerblau*, Vow, 94-112.

<sup>112</sup> *Berlinerblau*, Vow, 111.

Im zweiten Teil seiner Arbeit zeigt *Berlinerblau*, daß die „tacitly assumed mechanisms“ durch „explicitly stated facts“ bestätigt werden<sup>113</sup>. Nun kann er im Licht der charakteristischen Merkmale der Gelübdepraxis die Schlußfolgerung ziehen, daß das „Gelübdesystem“ in besonderer Weise für ‚popular religious groups‘ zugänglich ist: „As we have just seen, the Old Testament authors seem to stress the fact that the votive system is inclusive. Any Israelite, they seem to suggest, may initiate a vow to Yahweh.“ Dies gilt für wirtschaftlich gesehen Unterprivilegierte („non-privileged economic strata“ wie z.B. Arme, Fremde)<sup>114</sup>, dies gilt, den sozialen Stand betreffend, auch für Heterodoxe<sup>115</sup> und es gilt auch für die Frauen<sup>116</sup>.

Im dritten und letzten Teil beleuchtet *Berlinerblau* das Gelübde aus der Perspektive der ‚official religion‘. So gibt er seinem Abschlußkapitel<sup>117</sup> den bezeichnenden Titel: „The Balance of Power“<sup>118</sup>. Unter der Rücksicht der Macht betrachtet – Macht definiert als die Fähigkeit, seinen Willen gegen andere durchzusetzen – erweist sich die offizielle Religion dem Gelübdesystem gegenüber als ohnmächtig<sup>119</sup>. Ein Indiz dafür ist z.B., daß in manchen Texten (Dtn 23,22-24; Koh 5,3-5) für die Nichterfüllung mit Gottes Strafe gedroht wird<sup>120</sup>. Die Ohnmacht der offiziellen Religion gegenüber der Gelübdepraxis hängt mit deren Basisstruktur zusammen: „The priesthood’s uncharacteristic powerlessness was viewed as a consequence of the mechanical structure of the northwest Semitic votive system. Since a vow may be initiated individually and privately, it is nearly impossible for members of the ‚official religion‘ to monitor effectively any aspect of this practice.“<sup>121</sup>

Vier Anhänge – „1 The Positive Vow; 2 פלא נדר; 3 שלם: ‚To Fulfill a Vow‘; 4 The Etymological Status of נדר“ – schließen die Monographie ab<sup>122</sup>.

<sup>113</sup> *Berlinerblau*, Vow, 114.

<sup>114</sup> *Berlinerblau*, Vow, 119-124.

<sup>115</sup> *Berlinerblau*, Vow, 125-132.

<sup>116</sup> *Berlinerblau*, Vow, 133-148.

<sup>117</sup> *Berlinerblau*, Vow, 150-165.

<sup>118</sup> *Berlinerblau*, Vow, 150.

<sup>119</sup> *Berlinerblau*, Vow, 151.

<sup>120</sup> *Berlinerblau*, Vow, 158f.: „I believe this state of affairs can also be understood in terms of the mechanisms of votive initiation. The authors of these passages understand quite well that they cannot know either when a vow is made or what actually was promised to Yahweh. This leaves them no recourse other than frightening votaries into compliance by reminding them of the prospect of divine retribution.“

<sup>121</sup> *Berlinerblau*, Vow, 162.

<sup>122</sup> *Berlinerblau*, Vow, 175-182.

## b Die Konzeption des Gelübdes

Mit welcher Definition von Gelübde *Berlinerblau* arbeitet, wird vor allem an einer Stelle im Zusammenhang einer Exegese zu Jona 1,16 deutlich. Für ihn ist ein Gelübde immer ein Bittgelübde und daher immer bedingt formuliert. Ein solches Bittgelübde ist ein Handel mit Gott: „A vow usually originates when a supplicant requires some specific thing from the deity (Cartledge 1992: 26). He or she initiates the petition in order to obtain this object or condition. Vows are often (though not always...) invoked in times of distress (Wendel 1931a: 17; Cartledge 1992: 12). The supplicant petitions the god in order to alleviate some troubling situation. (...) A vow is essentially a bargain with the god(s), initiated by a supplicant who has a concrete need and thus makes a request.“<sup>123</sup> Unter dieser Voraussetzung wird für ihn das Verständnis von Jon 1,16 schwierig: „Now, if the sailors are indeed *making* vows in Jon. 1.16, what is the purpose of their vow? The sea is calm, the immediate danger has passed – why are they *petitioning* Yahweh? (*Hervorhebung H.T.*)“<sup>124</sup>. Die manchmal vertretene Auffassung, die Seeleute würden Bittgelübde für einen weiteren, guten Verlauf der Fahrt geloben, kann *Berlinerblau* nicht teilen. Er kommt zu der Lösung, daß die Seeleute ihre Gelübde während des Sturms gelobt hatten. V 16 spiegelt dann die Einlösung nach dem Sturm wider: „It is possible, then, that verse 16 refers not to the making of vows but to a process of thanksgiving, of paying back Yahweh for saving their lives.“<sup>125</sup> Aus dieser Interpretation wird ersichtlich, daß *Berlinerblau* Cartledge's These zum biblischen Gelübde rezipiert hat<sup>126</sup>. Insgesamt gesehen interessiert *Berlinerblau* das Gelübde nicht in erster Linie in seiner religiösen, theologischen Dimension, sondern in seiner gesellschaftlichen Funktion. Da erweisen sich Gelübde für bestimmte ‚volksreligiöse Gruppen‘ als eine zwar bescheidene, aber dennoch wichtige Möglichkeit, der allmächtigen Dominanz der offiziellen Religion zu entkommen. Im Rahmen des Klassenkampfes, so scheint es nach *Berlinerblau*, gehören Gelübde zu den Waffen der Schwachen: „It does not seem at all implausible to speculate that the Israelite votive system would be a handy ‚weapon of the weak‘ for individual members of oppressed or socially disaffected groups to wield against an ‚official religion‘. Those votaries who, for whatever reasons, wished to defraud the cultic apparatus could do so with relative impunity.“<sup>127</sup>

<sup>123</sup> *Berlinerblau*, Vow, 69f.

<sup>124</sup> *Berlinerblau*, Vow, 69.

<sup>125</sup> *Berlinerblau*, Vow, 70.

<sup>126</sup> Vgl. dazu auch *Berlinerblau*, Vow, 175f.: „Appendix 1: The Positive Vow“.

<sup>127</sup> *Berlinerblau*, Vow, 164.



### III BIBLISCHE THEOLOGIEN (IN AUSWAHL)

#### 1 Gustav Friedrich Oehler: Theologie des Alten Testaments (1873)

*Oehler* definiert die biblische Theologie wie folgt: „Die Theologie des Alten Testaments, der erste Haupttheil der biblischen Theologie, ist die historisch-genetische Darstellung der in den kanonischen Schriften des Alten Testaments enthaltenen Religion.“ Im Unterschied zur systematischen Theologie hat sie die Aufgabe, „die biblische Religion nach ihrer stufenmäßigen Entwicklung und nach der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen darzustellen.“<sup>128</sup>

Das Gelübde behandelt *Oehler* relativ ausführlich in zwei Paragraphen im Rahmen des „mosaischen Kultus“, der seinerseits ein wesentlicher Bestandteil des „Bundes Gottes mit Israel und der Theokratie“ ist: § 134 („Von den Gelübden“) und § 135 („Das Nasiräat“)<sup>129</sup>.

Er zeichnet das Bild des Gelübdes, indem er die einzelnen in verschiedenen Schriftstellen angesprochenen Aspekte zusammenträgt. Darüber hinaus äußert er sich auch dazu, was Gelübde ihrem Wesen nach sind und welchen Wert sie haben. Dabei trifft er die traditionelle Unterscheidung in „positive Gelübde (נדר), d.h. Versprechen, Gott etwas zu weihen“ und „negative Gelübde (Num 30,3ff. אסר), d.h. Versprechen, sich Gott zu Ehren einer Handlung, besonders eines Genusses zu enthalten.“<sup>130</sup> Positive Gelübde konnten neben Opfern<sup>131</sup> die „Aufrichtung einer Kultstätte (Gen. 28,20-22), Personen zum Dienst am Heiligtum (1.Sam. 1,11), Thiere und Grundstücke“ versprechen<sup>132</sup>. Bestimmte gelobte Sachen konnten bzw. mußten nach Lev 27,1-25 ausgelöst werden. Num 21,2 und Lev 27,28f. bezeugen als besondere Gelübdeart das Banngelübde<sup>133</sup>.

Als Beispiel für ein Enthaltungsgelübde nennt *Oehler* lediglich das Fasten<sup>134</sup>. Aus Dtn 23,23 zieht er die Schlußfolgerung, daß „die Gelübde nie als etwas besonders Werthvolles behandelt werden.“<sup>135</sup> Warum dann Gelübde von der Tora dennoch zugelassen werden, läßt sich von deren pädagogischer Absicht

<sup>128</sup> *Oehler*, Theologie: „Einleitung. I.§2“, 7-8.

<sup>129</sup> *Oehler*, Theologie, 458-469. Vgl. die Gliederung des Werkes, Theologie, S. X: „Dritte Abtheilung. Der Bund Gottes mit Israel und die Theokratie. Erstes Kapitel. Das Wesen des Bundes (...) Zweites Kapitel. Die Theokratie (...) Zweites Lehrstück. Der mosaische Kultus (...)“.

<sup>130</sup> Vgl. *Oehler*, Theologie, 458.

<sup>131</sup> Vgl. *Oehler*, Theologie, §132, 449.

<sup>132</sup> *Oehler*, Theologie, 458.

<sup>133</sup> *Oehler*, Theologie, 459.

<sup>134</sup> *Oehler*, Theologie, 459.

<sup>135</sup> *Oehler*, Theologie, 460.

her verstehen: „Die Bindung durch ein Gelübde soll der Schwäche und dem Wankelmuth des natürlichen Willens aufhelfen, den Ernst einer Bitte, eines Vorsatzes bekräftigen.“<sup>136</sup> Gelübde sind eine Art Handel mit Gott nach dem Prinzip „do ut des“: „Die heidnische Anschauung der Gelübde, dass sie eine Art Vertrag mit der Gottheit bilden, durch den von Seiten des Gelobenden ein Anspruch auf eine Leistung der Gottheit erworben wird, kann freilich auch in der Form der alttestamentlichen Gelübde gefunden werden (wenn du mir das thust, so will ich das thun) von Gen. 28,20ff. an (...).“<sup>137</sup> Oehler schränkt diese Auffassung jedoch dahingehend ein, daß es nicht die äußerliche Leistung ist, die Gott zur Erhörung bewegt. Er begründet dies mit Ps 66, in dem die Gebetserhörung nicht mit den gelobten Opfern (V 13-15), sondern mit der Reinheit des Herzens (V 18) in Zusammenhang gebracht wird, und mit Ps 50,14, wo Dank die „rechte Erfüllung der Gelübde“ ist<sup>138</sup>. Das Nasiräer-Gelübde hält Oehler (im Gefolge von Philo, de ebrietate § 1) für das wichtigste Gelübde. Da der Nasiräer gemäß der Bedeutung des Wortes נזיר ein Aus- bzw. Abgesonderter ist, handelt es sich bei dem Nasiräer-Gelübde um „ein Enthaltungsgelübde (Ablobung).“<sup>139</sup> „Doch ist der Nasir *der sich Aussondernde* eben nur mit der positiven Bestimmung der Weihe für Jehova (...).“<sup>140</sup>

## 2 August Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie (1895)

Der protestantische Exeget August Dillmann präzisiert den Begriff und die Aufgabe einer Biblischen Theologie dahingehend, daß sie als biblische Religionslehre die „in der Bibel enthaltene Religion zum Gegenstand einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin“<sup>141</sup> macht: „Encyklopädisch betrachtet gehört dieselbe zunächst der *exegetischen* Theologie an: die Mittel, mit denen sie arbeitet, sind durchaus exegetisch-kritisch-historischer Art (...) Aber auch zur *historischen* Theologie hat sie sehr nahe Beziehung; sofern sie die Anfänge, die ersten Erscheinungsformen unserer Religion zum Objekt hat. (...) Für die systematische Theologie aber bildet sie recht eigentlich die Vorarbeit, liefert Material und Grundlage.“<sup>142</sup> Diesem Ansatz entsprechend bietet der sog. „Lehrteil“, der Hauptteil seiner Arbeit, eine

---

<sup>136</sup> Oehler, Theologie, 460.

<sup>137</sup> Oehler, Theologie, 460.

<sup>138</sup> Oehler, Theologie, 460.

<sup>139</sup> Oehler, Theologie, 462.

<sup>140</sup> Oehler, Theologie, 462.

<sup>141</sup> Dillmann, Handbuch, 1f.

<sup>142</sup> Dillmann, Handbuch, 5.

systematisierende, in Theologie, Anthropologie und Soteriologie gegliederte Darstellung der biblischen Religion<sup>143</sup>.

In diesem Lehrteil werden die Gelübde (wie auch Eid und Fluch) nicht erwähnt. Nach *Dillmanns* Darstellung spielen daher Gelübde im Ganzen der biblischen Religion keine wichtige Rolle. Dies hängt vielleicht damit zusammen, daß in seiner Konzeption einer biblischen Theologie der kultischen Verherrlichung Gottes durch den Menschen kein eigenes Kapitel gewidmet ist<sup>144</sup>. Der Sinn und das Ziel menschlicher Existenz erfüllt sich letztlich nicht in Anbetung und Verherrlichung Gottes, sondern in sittlicher Vollkommenheit: „Also zum Leben mit Gott, d.h. zum sittlich Guten, ist er als der Gottverwandte bestimmt, er soll wollen, was Gott will, und als solcher allerdings auch die ganze sichtbare Natur sich unterwerfen und beherrschen, Gen. 1,28 vgl. mit Ps 8.“<sup>145</sup>

Ein kurzer Hinweis auf Jiftachs Gelübde läßt dennoch ein bestimmtes Gelübdeverständnis des Autors erkennen. Das Gelübde wird als Macht verstanden, die auf Gott und auf die gelobende Person einwirkt: „Zuerst die Macht des *Gelübdes*, wo man durch Angelobung eines wertvollen Gutes an Gott um so nachhaltiger in ihn eindringt und sich selbst um so krampfhafter anspannt zur äussersten Thatkraft (Jiphta)...“<sup>146</sup> In dieser kurzen Aussage wird auch deutlich, daß *Dillmann* das Gelübde mit dem Bittgelübde identifiziert, verstanden als Versprechen an Gott, um ihn zur Erhörung der Bitte zu drängen.

### 3 Bernhard Stade: Biblische Theologie des Alten Testamentes.

#### I. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums (<sup>1/2</sup>1905)

*Stade* stellt in seiner Biblischen Theologie des Alten Testamentes die Entstehung und Entwicklung der Ideen und Inhalte der Religion des Alten Bundes dar<sup>147</sup>. In dem Kapitel, das den „vorphetischen Glauben und die vorphetische Gottesverehrung“ darlegt, widmet er dem Gelübde einen

---

<sup>143</sup> Dieser „Dritte oder Lehrteil“, der einem „Ersten vorbereitenden Teil (zum allgemeinen Wesen der Alttestamentl. Religion)“ und einem „Zweiten geschichtlichen Teil“ folgt, umfaßt die Seiten 202-544.

<sup>144</sup> Vgl. dazu das Kapitel „Die Anforderungen Gottes an sein Volk“ im Rahmen der Soteriologie („Der Heilsweg oder die Lehre vom Reich Gottes“), *Dillmann*, Handbuch, 425-458.

<sup>145</sup> *Dillmann*, Handbuch, 363.

<sup>146</sup> *Dillmann*, Handbuch, 141.

<sup>147</sup> Vgl. *Stade*, Theologie I, 1-6: „§ 1. Inhalt und Aufgaben der Biblischen Theologie des AT.“

Abschnitt im Zusammenhang der „kultischen Handlungen und ihrer Zeiten“<sup>148</sup>.

Das Gelübde ist für *Stade* ganz grundsätzlich ein Gebet und zwar ein „akzentuiertes Gebet“. Dabei handelt es sich um das Bittgebet, verknüpft mit einem Versprechen an die Gottheit, für den Fall der Erhörung. Auch für *Stade* ist das biblische Gelübde also seiner Natur nach ein bedingtes Bittgelübde. Was das Versprechen selbst betrifft, so gelobt man entweder eine Leistung, „Angeloben“ genannt (נָדַר), oder eine Entsagung, „Abgeloben“ genannt (אָסַר nur in Num 30). Die Leistungen, die man Gott verspricht, sind ein Geschenk, „...das man als für Jahve als begehrenswert ansieht (...) Das Angelöbnis kann in den verschiedensten, Jahve genehmen Dingen bestehen: Jakob gelobt eine Kultstätte Gn 28,20ff., Hanna ihren Sohn dem Tempel als Diener IS 1,11, gewöhnlich wird es ein Opfer gewesen sein IIS 15,8, ein Menschenopfer ist es Ri 11,30f.“<sup>149</sup>

Auffällig ist *Stades* Deutung der bedingten Form des Versprechens als eine Art Vorsichtsmaßnahme, die davor bewahren soll, Gott gleichsam „für nichts und wieder nichts“ etwas zu geben: „Im ersten Fall stellt man vorsichtshalber ein Geschenk (...) vorerst nur in Aussicht, indem man gleichzeitig sich für den Fall der Erhörung für richtige Leistung verbürgt, denn das Walten der Götter ist unberechenbar, und auch ihr Liebling nicht immer sicher, erhört zu werden. Daher sucht man sie durch ein Versprechen zu reizen und ist klug genug, eine vielleicht vergebliche Gabe zu vermeiden.“<sup>150</sup>

#### 4 Eduard König: Theologie des Alten Testaments (1922)

*König* widmet dem Gelübde im „systematischen“ Hauptteil seiner Theologie, der „Entfaltungsgeschichte der einzelnen Faktoren der wahren Religion Israels“, einen kleinen Abschnitt. Er behandelt das Gelübde innerhalb der Soteriologie im Zusammenhang des Kultus<sup>151</sup> unter dem § 82

<sup>148</sup> Der Abschnitt über das Gelübde befindet sich in *Stade*, Theologie, im Dritten Kapitel, unter VI § 77, 154f.

<sup>149</sup> *Stade*, Theologie, 154-155.

<sup>150</sup> *Stade*, Theologie, 154.

<sup>151</sup> Vgl. *König*, Theologie, § 81, 265: „Durch die Gesetzgebung wurden auch Institutionen des alttestamentlichen Gottesreiches begründet, die den *fortdauernden Verkehr zwischen dem Bundesgott und dem Bundesvolke* vermitteln sollten. (...) Diese Institutionen sind durch die Kultusgesetzgebung geordnet, die man auch als *lex caerimonialis* zu bezeichnen pflegt. Sie bezieht sich im wesentlichen auf vier Dinge, die nach der im A.T. (Ex. 25-Lv. 16) gegebenen Reihenfolge so aufzuzählen sind: der Kultusort, die Kultuspersonen, die Kultushandlungen und die Kultuszeiten.“

„Negative Kultushandlungen“<sup>152</sup>. Es muß erwähnt werden, daß die von *König* verwendete Unterscheidung in „negative“ und „positive“ Kultushandlungen nicht wertend gemeint ist. Negative Kultushandlungen – Beschneidung, Reinigungsgesetze, Speisegebote, Absonderung von bestimmten, der Religion feindlichen Menschen, Fasten, Gelübde, Nasiräat – bringen für den Menschen eine Art Entsagung bzw. Einschränkung mit sich, positive Kultushandlungen – Schriftverlesung, Segen, Licht, ewiges Feuer, Gebet, Opfer – vertreten entweder Gott vor der Gemeinde oder die Gemeinde vor Gott<sup>153</sup>.

*Königs* Behandlung des Gelübdes fällt sehr knapp und sehr summarisch aus. Die einzelnen Elemente, die zum Bild des Gelübdes gehören, werden jeweils durch Schriftstellen (die ich angeben werde) belegt. So unterscheidet *König* Gelübde, die Gott etwas schenken (נדר Gen 28,20ff.; Ri 11,30f.; 1Sam 1,11; 2Sam 15,8; Mal 1,14) und Entsagungsgelübde (נסר Num 30,3-8). Der allen beiden Arten des Gelübdes gemeinsame Aspekt ist der, daß der Mensch sich selbst etwas wegnimmt<sup>154</sup>. Gott gelobte Sachen können ausgelöst werden (Lev 27,2ff.). Bei Töchtern und Ehefrauen sind Gelübde von der Zustimmung der Väter und Ehemänner abhängig (Num 30,2-17). Gelübde sind, nachdem sie ausgesprochen wurden (Dtn 23,24; Num 30,3), unverzüglich und ohne Veränderung zu erfüllen (Dtn 23,22; Ps 50,14b; Koh 5,3f.). Gelübde nicht zu geloben, ist keine Sünde (Dtn 23,23; Spr 20,25). Gelübde „tilgen auch nicht Sünde: Ps. 66,13.18!“<sup>155</sup>

## 5 Paul Heinisch: Theologie des Alten Testamentes (1940)

Die Theologie des Alten Testamentes des katholischen Exegeten *Heinisch* unterscheidet sich in ihrem systematischen Grundansatz von den bisher besprochenen vorrangig historisch-evolutionistisch angelegten Theologien<sup>156</sup>. So hat nach *Heinisch* die alttestamentliche Theologie die Aufgabe, „die Ideen, die im Alten Testament von den inspirierten Schriftstellern vorgetragen werden, im Zusammenhange zu entwickeln, also aus Bausteinen, die die in den einzelnen Büchern verstreuten Aussagen bieten, ein

<sup>152</sup> *König*, Theologie, 270-275.

<sup>153</sup> Vgl. dazu vor allem *König*, Theologie, §82-85, 270-280.

<sup>154</sup> *König*, Theologie, 274: „Durch die Gelübde nahm sich der Israelit etwas entweder a) so, daß er es seinem Gott schenkte, oder b) so, daß er nur sich selbst es versagte.“

<sup>155</sup> *König*, Theologie, 274.

<sup>156</sup> *Heinisch* Theologie, geht selbst auf diesen unterschiedlichen Ansatz ein, 2f.: „Protestantische Autoren: Die älteren Darstellungen bieten den Stoff vorwiegend nur unter geschichtlichen Gesichtspunkten; die meisten stehen dabei auf dem Standpunkt der Wellhausenschen Schule von der natürlichen Entwicklung jeder Religion, auch der des Volkes Israel.“

Gebäude zu errichten.“<sup>157</sup> In diesem „Gebäude“ folgt auf die Theologie im engeren Sinn die Lehre von der Schöpfung und schließlich ein „dritter Hauptteil“, der mit dem Titel „Lebensführung“ überschrieben ist<sup>158</sup>. Dieser Teil ist in die zwei Hauptabschnitte Ethos („Die religiös-sittlichen Pflichten“) und Kultus („Die äußere Gottesverehrung“) untergliedert. Im Zusammenhang der Gottesverehrung wird das Gelübde behandelt, unmittelbar nach dem Gebet und vor dem Fasten<sup>159</sup>.

*Heinisch* gibt zur Gelübde-thematik als einzige Literatur *Wendels* Monographie über das israelitisch-jüdische Gelübde an. Erwähnenswert ist ebenfalls, daß er nach der Darlegung des Gelübdes eine Beurteilung anfügt.

Er beginnt seine Abhandlung mit folgender Definition: „Das Gelübde ist ein freiwilliges Gott gemachtes *Versprechen*, ihm *sich selbst* oder ein Teil seines *Eigentums* zu schenken oder sich einen erlaubten Genuß, wie Wein oder ehelichen Verkehr, zu *versagen*.“<sup>160</sup> Es fällt auf, daß *Heinisch* neben der Möglichkeit, Gott *etwas* zu versprechen, die *Schenkung der Person* (durch sich selbst oder durch Eltern, vgl. 1Sam 1,11) erwähnt. Das Paradebeispiel dafür ist das Nasiräer-Gelübde: „Beim Nasiräer-Gelübde gab der Mensch das Höchste, was er besaß, sich selbst, Gott hin, und darum nennt es Philo mit dieser Begründung mit Recht „das große Gelübde“ (de spec. leg. I 247. 248; leg. alleg. I 17; quod deus sit immut. 87).“<sup>161</sup> Wenngleich dieses Gelübde durch die Liebe zu Gott motiviert ist, so scheint nach *Heinisch* die Bibel sonst nur von durch Notsituationen motivierten Bittgelüben zu sprechen<sup>162</sup>.

Unter dem Stichwort „Verpflichtung“ behandelt *Heinisch* verschiedene Fragen der Verbindlichkeit von Gelüben. Seiner Feststellung, daß Gelübe zur Gültigkeit nicht nur in Gedanken, sondern in klar ausgesprochenen Worten formuliert werden müssen (nach Num 30,3.7.13; Dtn 23,24), wäre freilich Hannas, nur im Herzen gesprochenes Gelübde (vgl. 1Sam 1,13)

<sup>157</sup> Aus dem Vorwort zitiert, *Heinisch* Theologie, IV. Vgl. auch, 2: „Eine *geschichtliche Betrachtung* wird die Momente darlegen können, die für die Entwicklung der religiösen Ideen hemmend oder fördernd von Bedeutung waren, sie wird auch die Eigenart der einzelnen Zeitabschnitte hervortreten lassen. Jedoch empfiehlt sich eine *systematische Darstellung*, eine ‚Theologie‘.“

<sup>158</sup> Vgl. zur Anlage des Werkes die Gliederung, *Heinisch* Theologie, IX-XVIII. Es folgen nach den genannten drei Abschnitten noch Eschatologie, Soteriologie und (atl.) Christologie.

<sup>159</sup> §35. Das Gelübde, *Heinisch* Theologie, 212-214.

<sup>160</sup> *Heinisch* Theologie, 212.

<sup>161</sup> *Heinisch* Theologie, 214.

<sup>162</sup> *Heinisch* Theologie, 212f. Bittgelübde sind bedingt, 213: „Das Gelübde Kranker und Unglücklicher war in der Regel bedingt; für den Fall, daß Gott ihnen helfe, wollten sie eine Gabe darbringen.“

entgegenzuhalten. Neben den bekannten Gesichtspunkten – erforderte Unabhängigkeit der Personen von Eltern oder Ehegatten (Num 30), Möglichkeit der Umwandlung von Gelübden (Lev 27), Freiheit, zu geloben oder nicht zu geloben (Dtn 23,22-24; Spr 20,25; Koh 5,3.4; Sir 18,22.23) – findet sich bei *Heinisch* die interessante, möglicherweise durch Koh 5,5 begründbare Interpretation, daß für unbesonnene und daher unhaltbare Gelübde (z.B. Jiftachs Gelübde) ein Sündopfer (Lev 5,4-6) dargebracht werden müsse: „(...) vielleicht enthält Koh 5,5 eine Warnung, sich durch ein Sündopfer der Verpflichtung, die jemand durch ein Gelübde auf sich genommen hatte, entziehen zu wollen.“<sup>163</sup>

*Heinisch* beurteilt das Gelübde als „ein edles Gebet (...)“ Daher „werden auch in der *messianischen Zeit* solche gemacht und gehalten werden, Is 19,21.“<sup>164</sup> Der Grund liegt wohl darin, daß der Mensch durch das Gelübde Gott als seinen Herrn anerkennt, dem er alles verdankt. So schätzt er das Bittgelübde nicht gering ein, als sei es ein Ausdruck von Mißtrauen oder Selbstliebe (vgl. die Selbstlosigkeit Hannas), hält aber das Nasiräer-Gelübde für das wertvollste, das selbst ein Paulus gelobte (Apg 18,18; vgl. 21,23ff.)<sup>165</sup>.

## 6 Otto Procksch: Theologie des Alten Testamentes (1950)

*Procksch* entwickelt seine umfangreiche (protestantische) Theologie des Alten Testamentes, die er noch in den Jahren des 2. Weltkrieges unter sehr erschwerten Umständen fertigstellte, auf der Grundlage einer Theologie der Geschichte. Diesen Ansatz unterscheidet er scharf von den überwiegend religionsgeschichtlichen Darstellungen alttestamentlicher „Theologie“: „Man wollte auch wirklich theologische Arbeit leisten, die für den christlichen Glauben notwendig sei. Aber da man sich mit geringen Ausnahmen das Problem einer Geschichtstheologie nicht scharf stellte, geriet man mehr und mehr in die Bahn einer religionsgeschichtlichen Wissenschaft, die den eigentlich theologischen Charakter verlor, wenn man ihn nicht mit voller Absicht ausschied. Besonders seit dem Weltkrieg hat man aber den Unterschied von Geschichtstheologie und Religionsgeschichte wieder schärfer erfaßt, wodurch eine Auseinandersetzung zwischen beiden Begriffen notwendig geworden ist.“<sup>166</sup> Eine geschichtstheologische Darstellung der alttestamentlichen Theologie kann nur auf der Grundlage des

---

<sup>163</sup> *Heinisch* Theologie, 213.

<sup>164</sup> *Heinisch* Theologie, 214.

<sup>165</sup> Vgl. *Heinisch* Theologie, 214.

<sup>166</sup> *Procksch*, Theologie, 12f.

Glaubens an die Offenbarung Gottes in der Geschichte und zuletzt in Christus geschehen. „Denn die Geschichte ist die Form, in der sich die Selbstoffenbarung Gottes der Menschheit erschließt und in der sie vom Glauben wahrgenommen und einverleibt wird.“<sup>167</sup> Nach diesen beiden Akzenten, Geschichte und Theologie, teilt *Procksch* seine Abhandlung in folgende zwei Hauptteile ein, „Die Geschichtswelt“ und „Die Gedankenwelt“: „Auf der einen Seite gilt es, die Gottesoffenbarung von ihrem Anfangspunkte aus in den geschichtlichen Formen der alttestamentlichen Entwicklung zu erfassen, zu gliedern und darzustellen, so daß uns die Geschichtswelt des alttestamentlichen Glaubens in ihrer geschichtlichen Abfolge vor Augen tritt. Auf der anderen Seite muß seine Gedankenwelt untersucht werden, ihr Mittelpunkt und Horizont, der sich im Laufe der Geschichte erweitert und vertieft hat. Denn in diesem Horizont liegen die Begriffe, die für die gesamte Theologie von grundlegender Bedeutung geworden sind, aus denen ihre Sprache erwachsen ist.“<sup>168</sup>

Soweit dieser kurze Überblick. Dem Gelübde wie auch dem Nasiräat widmet *Procksch* keinen eigenen Abschnitt. Schlägt man im Register nach, so findet sich zwar der Begriff Gelübde, überprüft man aber alle relevanten Seitenangaben<sup>169</sup>, so zeigt es sich, daß jeweils nur vom Gelübdeopfer als Sonderform des Mahlopfers (Lev 7,12; vgl. 22,29; Am 4,5)<sup>170</sup> die Rede ist (so z.B. auch, wenn die Wertschätzung des Opfers im Psalter behandelt wird<sup>171</sup>). *Procksch* widmet dem „Bekenntnis“ (im Zusammenhang des Glaubens) einen eigenen Abschnitt<sup>172</sup>. Obwohl er in diesem Zusammenhang das hebräische Wort יָדָה *hi* in seiner Doppelbedeutung *bekennen*, *preisen* behandelt und auf die *confessio* in der Liturgie eingeht – „Es ist die öffentliche *confessio*, der Lobpreis Jahves, zu dem Israel im Tempel aufgefordert wird.“<sup>173</sup> – erwähnt er die Gelübde in diesem Zusammenhang nicht.

## 7 Paul van Imschoot: *Théologie de l'Ancien Testament, t. II (1956)*

*Imschoots* (katholische) *Théologie de l'Ancien Testament* liegt in zwei Bänden vor. Im zweiten Band, der ganz dem Menschen (*l'homme*) gewidmet ist, findet sich im dritten Kapitel, „*Les devoirs de l'homme*“ eine

---

<sup>167</sup> *Procksch*, *Theologie*, 17.

<sup>168</sup> *Procksch*, *Theologie*, 18.

<sup>169</sup> Gelübde bzw. Gelübdeopfer, *Procksch*, *Theologie*, 52.253.390.556.560.

<sup>170</sup> Vgl. *Procksch*, *Theologie*, 556.

<sup>171</sup> *Procksch*, *Theologie*, 390.

<sup>172</sup> *Procksch*, *Theologie*, 629-632.

<sup>173</sup> *Procksch*, *Theologie*, 630.



Abhandlung zum Gelübde. *Imschoot* unterscheidet in seiner systematisierenden Darstellung angesichts der Verpflichtungen des Menschen gegenüber Gott zwischen eigentlich religiösen (wie Anerkennung, Furcht Gottes, Glaube, Hoffnung [...])<sup>174</sup> und kultisch rituellen Verpflichtungen<sup>175</sup>. Hier, im großen Bereich des Kultes und der Riten findet sich unter dem Kapitel „Les actions sacrées“ im Zusammenhang des Gebetes die Erörterung der Gelübde<sup>176</sup>.

*Imschoots* Darlegung fällt relativ knapp aus und enthält die Aspekte und Elemente, die auch bei *König*, *Heinisch* und *Oehler* anzutreffen waren. Um allzuvielen Wiederholungen zu vermeiden, sei nur die Definition zitiert. Auch für *Imschoot* ist das Gelübde ein intensiviertes Bittgebet. Der Mensch verpflichtet sich Gott gegenüber, sei es zu Geschenken, sei es zu Enthaltungen mit dem Ziel, Gott zu beeinflussen: „Les vœux (...) sont étroitement associés à la prière, dont, en somme, ils tendent à renforcer l'influence sur la divinité (cf. *Gen.*, 28,20-22). Ils sont des promesses par lesquelles l'homme, en vue d'obtenir une faveur, s'engage volontairement envers Dieu soit à lui offrir un objet, une personne (par exemple *ISam.*, 1,10 suiv.) ou un sacrifice (par exemple *Gen.*, 28,20 suiv.; *Jud.*, 11,31; *Lev.*, 7,16), soit à s'abstenir de certaines choses (*Num.*, 30,14; 6,2 suiv.; *ISam.*, 1,11; *Jud.*, 13,5). D'ordinaire, l'engagement est conditionnel, c'est-à-dire n'oblige que si Yahweh accorde ce qui fait l'objet de la demande (par exemple *Gen.*, 28,20; *ISam.*, 1,11; *Jud.*, 11,31).“<sup>177</sup>

Eine Ausnahme davon ist das Nasiräer-Gelübde: diese freiwillige Weihe an Gott („consécration“) wird unbedingt gelobt<sup>178</sup>.

## 8 Walther Eichrodt: Theologie des Alten Testaments, 3 Bde. (1967)

*Eichrodt* hat seine Theologie bereits 1933-1939 herausgegeben. Sie müßte im Rahmen dieses Überblicks daher an früherer Stelle eingeordnet werden. 1957 erschien jedoch eine zwar nicht im Grundlegenden veränderte, dennoch neubearbeitete fünfte Auflage, die Grundlage der weiteren durchgesehenen Neuauflagen.

*Eichrodts* Anliegen ist es, den rein historisch-genetischen Darstellungen ein systematisch entwickeltes „Gesamtbild der alttestamentlichen Glaubens-

<sup>174</sup> *Imschoot*, *Théologie*, § 2, 95-107.

<sup>175</sup> *Imschoot*, *Theologie*, § 3, 108-216.

<sup>176</sup> *Imschoot*, *Theologie*, 173-174.

<sup>177</sup> *Imschoot*, *Theologie*, 173.

<sup>178</sup> *Imschoot*, *Theologie*, 173: „Cependant le vœu du naziréat... est inconditionné; (...)“

welt“ gegenüberzustellen<sup>179</sup>. Bei seiner Darlegung der Theologie vermeidet er bewußt jegliche Übernahme der aus der Dogmatik stammenden Einteilungsschemata. Stattdessen orientiert er sich an der Dialektik, die dem Alten Testament selbst eigen ist, „(...) die von einer Offenbarung des Volksgottes spricht, der sich in seinem Walten als Gott der Welt und des Einzelnen beweist. So ergeben sich die 3 *Hauptkreise*, innerhalb deren wir die besondere Art des israelitischen Gottesglaubens verfolgen wollen, *Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch*.“<sup>180</sup>

*Eichrodt* widmet dem Gelübde kein eigenes Kapitel, kommt aber im Zusammenhang des „Opferdienstes“ kurz darauf zu sprechen<sup>181</sup>. Seine summarische Erörterung, die offensichtlich stark an *Wendels* Monographie ‚Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel‘ angelehnt ist<sup>182</sup>, scheint vor allem von der Frage der Bewertung der Gelübdepraxis geleitet zu sein. Er räumt ein, daß die bedingte Formulierung von Gelüben ein Ausdruck von Mißtrauen sein kann: „(...) so scheint eine abschätzige Beurteilung am ehesten noch dem überaus häufigen *Gelübdeopfer* (נִדְּבָר) gegenüber gerechtfertigt. Hier trägt ja das bedingte Versprechen einer Gabe nur allzu leicht die Züge mißtrauischer Vorsicht, die sich der Leistungen der Gottheit erst versichert haben will, ehe sie etwas vom Eigenen hingibt; man denke etwa an die genaue Aufzählung des Erbetenen und Versprochenen bei Jakobs Gelübde in Bethel.“<sup>183</sup> Positiv ist allerdings zu vermerken, daß gerade beim Gelübdeopfer nach dem Zeugnis von Ps 107 und 116 ein „feierliches Bekenntnis des Menschen zu dem Gott seiner Hilfe“<sup>184</sup> abgelegt wird. Es gibt eine Äußerung *Eichrodts*, nach der er die Gelübde im Zusammenhang der Dankesverpflichtung Gott gegenüber versteht: „Es kommt dabei zum Vorschein, daß im Gelübde die unreflektierte Überzeugung lebt, daß Gottes Gaben den Menschen nicht nur zu Worten, sondern zu einer Tat des Dankes verpflichten, und daß die Aussprache der Bereitwilligkeit dazu gerade ein Ausdruck der rechten Herzenseinstellung des Beters und seines ernststen Bewußtseins um die Gnade der Erhöhung ist.“<sup>185</sup>

---

<sup>179</sup> Vgl. *Eichrodt*, Theologie, XI, §1. Aufgabe und Methode der Theologie des Alten Testaments.

<sup>180</sup> *Eichrodt*, Theologie, 5.

<sup>181</sup> *Eichrodt*, Theologie, 86-87.

<sup>182</sup> *Eichrodt*, Theologie, 87 Anm. 227.

<sup>183</sup> *Eichrodt*, Theologie, 86f.

<sup>184</sup> *Eichrodt*, Theologie, 87.

<sup>185</sup> *Eichrodt*, Theologie, 87.

## 9 Gerhard von Rad: Theologie des Alten Testamentes, 2 Bde. (1962)

*Gerhard von Rad* entwickelt seine Theologie des A.T. von einem traditionsgeschichtlichen Ansatz aus<sup>186</sup>. Daher wertet er das Kerygma der in den Texten bezeugten historischen und prophetischen Traditionen aus. Dieser Ansatz bringt es mit sich, daß *von Rad*, im Unterschied etwa zu *Eichrodt* und *van Imschoot*, zur Gänze auf eine systematisierende Darstellung der Theologie verzichtet<sup>187</sup>. Dem Gelübde widmet *von Rad* keine eigene Erörterung. Er erwähnt zwar die Gelübde, sei es das Nasiräer-Gelübde als ein Enthaltungsgelübde im Zusammenhang einer Weihe an Gott, seien es in Bedrängnis abgelegte Gelübde, die Gott eine Gabe versprechen, beläßt es aber bei diesen Erwähnungen.

## 10 Das Gelübde in einigen neueren Biblischen Theologien (1968-95)

Am Schluß dieses Durchblicks seien noch einige neuere Theologien genannt. Vorweg ist zu sagen, daß diese Theologien nicht eigens auf das biblische Gelübde eingehen.

Bei *Edmond Jacob*, *Théologie de l'Ancien Testament* (1968)<sup>188</sup>, hat dies seinen Grund offensichtlich darin, daß er den Begriff „Theologie“ im engen Sinn faßt: „La théologie de l'Ancien Testament ne pourra et ne devra pas traiter de toutes les questions que pose l'Ancien Testament; (...) fidèle à son nom, elle ne traitera que de Dieu et de sa relation avec l'homme et le monde.“<sup>189</sup> Dies hat zur Folge, daß er gerade die Bereiche des Glaubens, denen die Gelübde zugeordnet werden, nicht in seine Studie einbezogen hat:

---

<sup>186</sup> Vgl. *Schenker*, Hauptprobleme, 148: „Nach dem 2. Weltkrieg entwickelte *G. von Rad* in der grundsätzlich gleichen theologischen und gläubigen Perspektive wie *Eichrodt* die biblische Theologie als *Traditionsgeschichte*, in der Gott dem gläubigen Leser durch das geschichtlich fortschreitende, sich wandelnde Verständnis der Israeliten entgegentritt. Die Geschichte schafft stets neue Lebensverhältnisse, in denen ererbte Anschauungen neu verstanden werden, und in ihnen werden *neue Dimensionen Gottes* sichtbar.“

<sup>187</sup> *Jacob*, *Théologie*, setzt sich im Vorwort mit *von Rad* auseinander, VI: „Ce plan, ou mieux cette absence de plan, a permis à *von Rad* de dégager de façon magistrale le kerygma des différents livres de l'Ancien Testament, de montrer, à travers la diversité et la continuité des traditions, l'unité dynamique de l'Ancien Testament qui ne devient visible qu'à partir du but vers lequel il tend et qui est la venue de Jésus-Christ. Si l'on maintient à une pareille présentation le titre de „Théologie“, il faut reconnaître qu'elle n'a plus grand chose de commun avec les manuels connus sous ce nom, et qui sont les productions classiques de *Eichrodt*, *Koehler*, *Procksch* et *van Imschoot*.“

<sup>188</sup> Erschienen ursprünglich 1955. Ich lege die zweite, bearbeitete und leicht veränderte Auflage zugrunde. Sie erschien in Neuchâtel.

<sup>189</sup> *Jacob*, *Théologie*, 26.

„La piété, les institutions religieuses et l'éthique ne font pas partie du domaine spécifique de la théologie de l'Ancien Testament.“<sup>190</sup>

Folgende mir vorliegenden Biblischen Theologien, die seit den 70er Jahren erschienen sind, lassen ebenfalls eine Abhandlung zum Gelübde vermissen: *Walther Zimmerli*: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (1972), *Claus Westermann*, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (1978), *Brevard, S. Childs*, Old Testament Theology in a Canonical Context (1985), *Horst Dietrich Preuß*: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln; Bd. 2: Israels Weg mit JHWH (1991) und schließlich die Theologie des Alten Testaments des katholischen Alttestamentlers *Josef Schreiner* (1995). Bei *Zimmerli* und *Westermann* mag diese Tatsache darin begründet sein, daß es sich bei ihren Werken um Grundzüge einer Theologie und damit um eine Auswahl und Begrenzung des Stoffes handelt. *Childs* legt in seiner grundlegenden Monographie den Akzent auf den sogenannten „canonical approach“, die Interpretation der Texte im Zusammenhang des Schriftkanons<sup>191</sup>. So verzichtet auch seine Abhandlung zugunsten des leitenden Interesses auf eine vollständige Darstellung der theologischen Inhalte der hl. Schrift. *Preuß* verfolgt mit seiner zweibändigen Theologie des A.T. folgendes Ziel: „Der vorliegende Versuch der Darstellung einer ‚Theologie des AT‘ möchte nach der dem AT gemäßen Mitte fragen, nach dem Typischen für den JHWHglauben, nach dem Zentralen, den entscheidenden und prägenden Grundstrukturen.“<sup>192</sup> Wenn er dem Gelübde keine eigene Erörterung widmet, darf man vielleicht daraus schließen, daß dieses Element biblischer Religion für ihn nicht zur Mitte und zu den zentralen Grundstrukturen alttestamentlichen Glaubens gehört.

#### IV BIBLISCHE LEXIKA UND HANDWÖRTERBÜCHER (IN AUSWAHL)

##### 1 Das Gelübde als bedingtes Versprechen an Gott zur Intensivierung der Bitte

Der Durchblick durch verschiedene Bibellexika und Handwörterbücher ergibt keine wesentlich neuen Ergebnisse. So wiederholt sich die Auffas-

---

<sup>190</sup> *Jacob*, Théologie, 26. *Jacob* räumt allerdings im Vorwort zur Neuauflage ein, daß er nun, Jahre später, die Theologie nicht mehr so eng eingrenzen würde: „(...) enfin nous pensons qu'il n'est pas possible de restreindre la théologie au point d'en exclure la présentation de la piété et de l'éthique...“

<sup>191</sup> *Childs*, Theology, 1: „It is my thesis that a canonical approach to the scriptures of the Old Testament opens up a fruitful avenue along which to explore the theological dimensions of the biblical text.“

<sup>192</sup> *Preuß*, Theologie, 27.

sung, daß biblische Gelübde (*bedingte*) *Bittgelübde* sind. Dazu einige Definitionen:

„Das *Gelübde* ist ein in feierlicher Form an die Gottheit gerichtetes *Versprechen*, ihr für den Fall einer bestimmten Leistung eine bestimmte Gegenleistung zu erbringen und damit eine nachdrücklich Gottes Handeln herausfordernde Bitte.“<sup>193</sup> Die folgende Definition integriert die Möglichkeit, daß Gott auch Enthaltungen versprochen werden können (neben dem sog. „positiven“ auch das „negative“ Gelübde): „Beim Gelübde handelt es sich um ein meist bedingtes (seltener unbedingtes) Versprechen eines oder mehrerer Menschen an Jahwe (wobei ein einzelner auch für eine Gruppe stehen kann), etwas zu tun oder zu unterlassen, was dem Menschen wichtig ist und auch der Gottheit gefällt, damit bzw. wenn diese dem Menschen etwas Gutes tut. In der Form eines ‚Wenn‘ im Vordersatz und eines ‚Dann‘ im Nachsatz wird als Versprechen eine Gabe gelobt oder ein Verzicht versprochen, wenn bzw. bis der im Kontext genannte oder direkt angesprochene Erfolg eintritt.“<sup>194</sup> Nun noch eine Definition aus dem französischen Sprachbereich: „Les v. mentionnés dans la Bible ont tous été prononcés dans une situation difficile par des hommes qui souhaitaient une intervention spéciale de Dieu. Pour être plus certain de l’obtenir on promettait de faire ou d’omettre quelque chose, si Dieu venait réellement en aide. Ce trait conditionnel fait partie de tout v. positif par lequel on voue quelque chose du quelqu’un à Yahvé ou au Temple (Gn 28,20; Nb 21,2; Jg 11,30s; 1S 1,11; 2S 15,7s). Il existait également un v. négatif ou v. de s’abstenir d’une chose; ce v. était le plus souvent conditionnel (Nb 30; 1S 14,24): on se privait de quelque chose en l’honneur de Yahvé afin d’obtenir une faveur déterminée.“<sup>195</sup> Als letztes Beispiel sei noch die Definition von *Davies* angeführt. Er unterscheidet drei Arten (kinds) von Gelübden: „(...) a. Bargains / b. Unselfish Devotion / c. Abstinence (...)“ „Bargains“ sind die bedingt formulierten Gelübde: „In return for God’s presence, protection, provision, etc. Jacob at Bethel promised worship, shrine and tithe (Gen. 28:20-22[E]). (...)“ Für alle drei Arten, Bargains, Unselfish Devotion (Ps 132; Apg 23,21) und Abstinence (Num 21,1-3; 1Sam 14,24), gilt, daß es Bittgelübde sind: „In all three classes it is clear that a vow accompanies or is intended to strengthen prayer.“<sup>196</sup>

<sup>193</sup> *Kaiser*, נדר, Sp. 264.

<sup>194</sup> *Preuß*, Gelübde, 302.

<sup>195</sup> *Goldstain*. VOEU, 1343.

<sup>196</sup> *Davies*, Vows, 793-794; vgl. außerdem: *Jüngling*, Gelübde, Sp. 776: „Der gänzliche Ausfall im Bundesbuch und die karge Bezeugung von G.en bei den Propheten legen die Annahme nahe, daß in früher Zeit G., die wohl immer bedingt waren (vgl. aber die späten Belege Ps 132,2 Jes 19,21 Jona 1,16, wo an unbedingte Bekenntnis- bzw. Dank-G.

## 2 Unbedingte Gelübde und andere Arten von Gelübden

Obwohl die typische Form des biblischen Gelübdes das Bittgelübde zu sein scheint, wird dennoch hin und wieder darauf hingewiesen, daß das A.T. auch *unbedingt formulierte* Gelübde kennt<sup>197</sup>. Zu dieser Art von Gelübden werden die Nasiräer-Gelübde (Num 6) und die Enthaltungsgelübde (Num 30; Ps 132,2-4) gerechnet: „Als Sonderform ist die bedingungslose *Selbstverpflichtung* anzusehen, die den Gelöbenden auf Zeit oder Dauer an eine bestimmte Lebensweise bindet. Beide Formen sind in den Hochkulturen verbreitet und begegnen so auch im AT (...).“<sup>198</sup> Für das Nasiräer-Gelübde (und auch für Davids Schwur in Ps 132) wird, im Unterschied zum Gelübde sonst, nicht die Bitte an Gott als Zweck angenommen, sondern *religiöser Eifer*<sup>199</sup>. Vereinzelt wird ein solches Gelübde auch als „Selbstzwang“ gedeutet: „In Ps 132,2-5 fungiert das Gelübde als *reiner Selbstansporn*, was auch in anderen Texten mitschwingen mag, z.B. Ps 101,2ff (*Hervorhebung H.T.*).“ „Es wirkt primär durch seinen Heroismus (1Sm 14,24) und ist zugleich Selbstansporn (Ps 132,1ff.).“<sup>200</sup>

Im Unterschied zu den bisher zitierten Autoren räumt *Keller* dem unbedingten Gelübde einen weit größeren Platz im Alten Testament ein: „Wie in der Umwelt Israels, so sind auch im A.T. zwei Arten von Gelübden zu unterscheiden: »unbedingte« und »bedingte« Gelübde.“<sup>201</sup> So sind auch in den Psalmen nicht nur bedingte Gelübde bezeugt, vielmehr „scheint es sich um unbedingte Gelübde zu handeln, wenn etwa im Hymnus jedermann zur Darbringung von Gelübden aufgefordert wird (Ps 76,12).“<sup>202</sup> Über die in Ps 132 und Num 30 vorliegenden unbedingt formulierten Enthaltungsgelübde hinaus findet er in Jona 1,16 und 1Sam 1,21 Gelübde, die aus Dankbarkeit für erhaltene Guttaten abgelegt wurden: „(...) im Überschwang der Gefühle versprach man, bei bestimmter Gelegenheit (z.B. am jährlichen Familienopferfest, 1Sam 1,21) Gott eine bestimmte Gabe zu bringen.“<sup>203</sup>

---

*gedacht werden kann*) nur vereinzelt gemacht wurden.“ (*Hervorhebung H.T.*); *Rabinowitz*, Vows and Vowing, Sp. 227-228; *Delekat*, Gelübde, Sp 541-542; *Gross*, Gelübde, Sp. 640; *Kötting*, Gelübde, Sp. 1059-65.

<sup>197</sup> Vgl. die oben angeführten Definitionen von *Preuss*, Gelübde, 302; *Kötting*, Gelübde, 1063; *Kaiser*, Gelübde, Sp. 263.

<sup>198</sup> *Kaiser*, Gelübde, Sp. 263.

<sup>199</sup> *Davies*, Vows, 794: „Unselfish Devotion (...)“; vgl. auch *Keller*, נדר, Sp. 41: „Das unbedingte Gelübde mag... aus religiösem Eifer abgelegt worden sein (vgl. Ps 132,2)...“

<sup>200</sup> *Preuss*, Gelübde; vgl. *Delekat*, Gelübde, Sp. 541. Zum Gelübde als „Selbstzwang“ vgl. bes. *Pedersen*, Eid, 119-124.

<sup>201</sup> *Keller*, נדר, Sp. 40.

<sup>202</sup> *Keller*, נדר, Sp. 42.

<sup>203</sup> *Keller*, נדר, Sp. 41.

## V AUSWERTUNG

Bei der Sichtung der verschiedenen Studien und Publikationen zum biblischen Gelübde hat sich ein eindeutiger Konsens gezeigt. Nach einhelliger Auffassung sind die biblischen Gelübde eine Variante des aus unterschiedlichen Notsituationen aufsteigenden *Bittgebetes*. Sie haben den Zweck, die an Gott gerichtete *Bitte* zu *verstärken*, indem sie durch versprochene Leistungen einen Anreiz schaffen, der Gott gleichsam zur Erhörung drängen soll<sup>204</sup>. In dieser Absicht werden Gott vielfältige Gaben, Opfer, Lobpreis in der Gemeinde oder auch Enthaltungen versprochen. Normalerweise sind solche Gelübde *bedingt formuliert*. Die Ausdrücke ‚bedingtes Gelübde‘ oder ‚Bittgelübde‘ werden synonym gebraucht. Am weitesten unter allen Autoren geht in dieser Hinsicht *Cartledge*. Er vertritt die These, daß alle Gelübde der Bibel (und auch des Alten Orients) im Unterschied zu modernen Gelübden ihrem Wesen nach bedingte Bittgelübde sind. Oft werden diese Bittgelübde als *Handel* mit Gott bezeichnet, wobei ein *Leistungsdenken* nach dem Prinzip des ‚*do ut des*‘ darin mit anzuklingen scheint (versprochene Gegenleistung für die erbetene Leistung Gottes). Die Existenz unbedingt formulierter Gelübde zum Zweck der *Danksagung* (Jona 1,16; 1Sam 1,21) oder als *Ausdruck von Frömmigkeit* (bzw. *religiösem Eifer*, Ps 132) wird vereinzelt eingeräumt.

Für die detaillierte Erarbeitung der biblischen Gelübdevorstellung sind im wesentlichen die *erzählenden Texte*, die auch *Gelübdeerzählungen* genannt werden, maßgeblich (Gen 28,20-22. 31.13; Num 21,1-3; Ri 11,30-40; 1Sam 1,11.21; 2Sam 15,7-12). Die in den *Psalmen* erwähnten Gelübde scheinen dagegen für die Gelübdevorstellung zu wenig Spezifisches beizutragen: „Bleibt die Erhellung der atlischen Gelübdepraxis anhand der Psalmen ihrer Bestimmung zu vielfältigem Gebrauch und ihrem rituellen Rahmen gemäß auf das Generelle beschränkt, ändert sich das, wenn wir uns den im AT enthaltenen Gelübdeerzählungen (...) zuwenden.“<sup>205</sup>

Auf die relativ spärliche, jedoch nicht ablehnende oder kritische Erwähnung von Gelübden in (exilischen, nachexilischen) *Prophetentexten* (Jes 19,21; Jer 44,25; Nah 2,1; Mal 1,14, Jon 1,16) wird in der Forschung immer wieder hingewiesen, ebenso auf die kritische Haltung gegenüber Gelübden in der biblischen *Weisheit* (Spr 20,25; Koh 5,3f.; Spr 7,14 [Ijob 22,27; Sir 18,22-23]): „Als Element der Volksreligion, d.h. als spontan und oft leichtfertig

<sup>204</sup> Zu diesem Urteil gelangt auch *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 87: „Die meisten Darstellungen der Gelübde im A.T. nehmen es als erwiesen an, dass die Gelübde grundsätzlich Bittgelübde sind, die eine Bitte verstärken. Bittgelübde werden tatsächlich am häufigsten erwähnt.“

<sup>205</sup> Vgl. dazu *Kaiser*, Gelübde, Sp. 266.

gemachtes und bald vergessenes Versprechen, mußte das Gelübde den »Weisen« verdächtig sein.<sup>206</sup>

Die einzelnen deuteronomischen und priesterschriftlichen *Gesetzestexte* regulieren die Gelübdepraxis. Über die Interpretation dieser Vorschriften besteht in der Forschung ebenfalls ein weitgehender Konsens: Dtn 23,22 wird die *Freiwilligkeit* von Gelüben betont (vgl. die häufige Verbindung von *freiwilligen* und *gelobten* Opfern, Dtn 12,6.17; 23,22-24; Lev 7,16; 22,18.21.23; 23,38; Num 15,3; 29,39). Die *Verpflichtung*, einmal gelobte Gelübde *unbedingt zu erfüllen*, wird in Num 30,3ff.; Dtn 23,19 eingeschärft (bei Nichterfüllung muß mit Sanktionen durch Gott gerechnet werden). Es wird geregelt, *was Gott versprochen werden darf*, und, *was nicht*: Lev 22,23; Dtn 23,19; vgl. Mal 1,14. In Num 30 wird die Gültigkeit von Gelüben *abhängiger Frauen* behandelt, in Num 6 das *Nasiräer-Gelübde*, während Lev 27 eine Kasuistik zur *Auslösung von gelobten Menschen und Sachen* durch bestimmte Ersatzleistungen erstellt. Im Licht von Koh 5,5 sieht *Heinisch* auch durch das in Lev 5,4-6 beschriebene Sündopfer eine Möglichkeit der *Auslösung* bzw. *Umwandlung von Gelüben* gegeben.

Manche systematisch angelegten Biblischen Theologien behandeln die Gelübdepraxis im Zusammenhang des *Kultus* und werten sie als *Akte äußerer Gottesverehrung*<sup>207</sup>.

*Berlinerblau* greift den oft hergestellten Zusammenhang zwischen *Volksfrömmigkeit* und *Gelübdepraxis* auf und vertritt in seiner soziologischen Untersuchung die These, daß die Gelübdepraxis volksreligiösen Gruppen eine Art Zuflucht vor dem Zugriff der institutionalisierten, offiziellen Religion (der Religion der herrschenden Klasse) bot.

## VI ADRIAN SCHENKER: UNBEACHTETE ASPEKTE

*Schenkers* grundlegender Artikel ‚Gelübde im Alten Testament: Unbeachtete Aspekte‘ (1989) hebt die in der Forschung nicht bzw. zu wenig beachteten Aspekte biblischer Gelübde hervor. Es sind dies die folgenden sieben Aspekte:

(1) *Dankgelübde* in Jona 1,16 und (2) *Bekennnisgelübde* in Jes 19,21, d.h. Gelübde, deren Zweck darin besteht, für JHWH öffentlich Bekenntnis abzulegen<sup>208</sup>. (3) *Bekennnis-, Dank- und Weihegelübde* (Nasiräat) sind *unbedingte* Gelübde, die nicht als durch Notsituationen motivierte Bitten,

<sup>206</sup> So *Keller*, נדר, Sp. 42.

<sup>207</sup> So *Heinisch*, Theologie, 212; vgl. *Imschoot*, Théologie, 108ff.

<sup>208</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 87; *Jüngling*, Gelübde, hat die Interpretation *Schenkers* rezipiert, wenn er schreibt, Sp. 776: „[...] (vgl. aber die späten Belege Ps 132,2; Jes 19,21; Jona 1,16, wo an unbedingte Bekenntnis- bzw. Dank-G. gedacht werden kann)...“



sondern *in der Absicht, Gott zu ehren*, gelobt werden. Der Tatbestand, daß Gelübde Akte der Gottesverehrung sind, erklärt, warum sie zu den Hauptformen des Gebetes gehören (Ps 65,2f.) und, warum in Ps 76,12 ohne Anspielung auf eine Not zu Gelübden grundsätzlich aufgefordert wird<sup>209</sup>.

(4) Den Zweck von Entsagungsgelübden in Ps 132,1ff. und 1Sam 14,24 (Num 30,14) sieht *Schenker* darin, *Druck* auf Gott auszuüben, um Ihn zur Erhörung zu drängen<sup>210</sup>.

(5) Es gibt Gelübde, die eine *Kollektivität binden* (Num 21,2). Wie dies konkret geschehen kann, ist aus 1Sam 14,24 zu entnehmen: Die einzelnen Glieder der Gemeinschaft werden durch einen Eid bzw. Fluch an die gelobte Verpflichtung gebunden<sup>211</sup>.

(6) Zwei biblische Texte, Gen 28,20-22 und Ps 132,1ff., erweisen, daß Menschen durch Gelübde an *Heiligtumsgründungen* beteiligt sein können<sup>212</sup>.

(7) In Gen 28,20ff. findet *Schenker* (gegen die anders lautende These) ein Beispiel dafür, daß von Gott *Gebotenes* durchaus *Gegenstand eines Gelübdes* sein kann. In Gen 28 mußte (!) der durch Gott geheiligte Bereich als Heiligtum ausgegrenzt werden. Die Heiligtumsgründung war das Gebotene.

*Schenkers* Artikel über das (biblische) Gelübde im neu edierten LThK<sup>3</sup> faßt diese Konzeption des Gelübdes noch einmal zusammen, enthält darüber hinaus aber noch folgenden interessanten Gesichtspunkt: Gelübde rufen, wie auch Eide, *Gott als Zeugen und Garanten*<sup>213</sup> an. „Wie Eide haben G. ‚sakramentalen‘ Charakter, insofern solche menschl. Versprechen Gott als Garanten u. Empfänger binden (Dtn 23,22; Ps 50,14f.; 132,2.11): daher die Scheu vor Eiden u. G. bes. in der Weisheit, die vor übereilten Eiden und G.n warnt (Spr 20,25; Koh 5,3f.; Sir 18,22f.; vgl. Dtn 23,23f.).“<sup>214</sup>

Diesen zuletzt genannten Aspekt entfaltet *Schenker* innerhalb eines anderen Zusammenhanges etwas ausführlicher. Wenn durch Gelübde wie durch Eide sowohl die Gelobenden (Schwörenden) als auch Gott in der Funktion des Garanten gebunden sind, so entsteht ein Bund. Ausgehend von der Analyse der Eide und Gelübde vertritt *Schenker* daher in dem Artikel „L’origine de l’idée d’une alliance entre Dieu et Israël dans l’Ancien Testament“ (1988) die These, daß die Konzeption eines Bundes zwischen Gott und Israel als wechselseitige Bindung ihren Ursprung in beschworenen Gelübden hat. In

<sup>209</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 87f.

<sup>210</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 88.

<sup>211</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 88f.

<sup>212</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 89.

<sup>213</sup> Vgl. dazu *Schenker*, Zeuge, 87-90.

<sup>214</sup> *Schenker*, Gelübde, Sp. 414.

diesem Artikel identifiziert er folgende kollektive Eide als Gelübde: 2Kön 23,1-3; Jos 24,21-27 und Ex 24,3-8<sup>215</sup>.

Erwähnenswert ist abschließend der Artikel „La Profession Religieuse comme proclamation de la foi et édification de l'Eglise. Contribution de théologie biblique à la théologie des vœux“<sup>216</sup>, in dem *Schenker* verschiedene Aspekte der biblischen Gelübde fruchtbar macht für das Verständnis der ekklesiologischen Bedeutung der Ordensprofeß<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> *Schenker*, L'origine, 190.

<sup>216</sup> Vgl. *Schenker*, Ordensgelübde, 309-316.

<sup>217</sup> Vgl. *Schenker*, Profession Religieuse, 374: „Est-il possible d'interpréter la profession religieuse dans la perspective des vœux que l'on trouve dans l'Ecriture Sainte? Non seulement c'est possible, c'est nécessaire lorsqu'on veut penser théologiquement l'engagement dans la vie consacrée.“

# GELÜBDE IN ERZÄHLENDE TEXTEN

## I VORBEMERKUNG

Aus dem Bereich der erzählenden Literatur wähle ich vier Gelübde für eine eingehende Untersuchung aus: Gen 28,20-22; 1Sam 1,11; Ri 11,30f.; 1Sam 14,24. Diese vier Gelübde sind von besonderem Interesse, da sie jeweils einem längeren Erzählszusammenhang Struktur und inhaltliche Dramatik verleihen. Dazu kommt, daß sich bei jedem dieser vier Gelübde je besondere Fragen, Probleme und auch Einsichten in die Eigenart von Gelüben ergeben, die in der Forschung teils kontrovers diskutiert, teils auch unzutreffend beurteilt werden. So stellt sich bei *Jakobs* Gelübde, das die Kapitel Gen 28-35 wie ein Leitmotiv durchzieht und sie mit dem Heiligtum in Bet-El verknüpft, erneut die Frage, ob es sich wie in den anderen Erzählungen auch hier um ein bedingtes Bittgelübde handelt. Auch die Frage, was Jakob verspricht, ob vorrangig die Anerkennung JHWHs als seines Gottes (28,21b) oder die Errichtung eines Tempels (V 22), muß untersucht werden. *Hannas* Gelübde (1Sam 1,1-2,21) eröffnet tiefe Einblicke in die Frömmigkeit einer (als Ideal gezeichneten) Frau in Israel. Diesem Gelübde kommt ein besonderes Gewicht zu, weil es im entscheidenden Zusammenhang des „Anfangs“ und der „Berufung“ des großen Samuel steht. Diese Gestalt ist in den Übergang zur neuen Epoche des israelitischen Königtums hineingestellt und wird in ihrer Bedeutung einem Mose vergleichbar (vgl. Ps 99,6). Die unfruchtbare Frau legt das herausragende, großherzige Versprechen ab, ihren Sohn, wenn sie einen solchen empfangen dürfe, für immer an JHWH zurückzuschenken. Die häufig geäußerte Meinung, Gelübde seien ein Handel mit Gott nach dem Motto „do ut des“, trifft auf diesen Fall in keiner Weise zu, hätte doch dann eine Tausch- bzw. Ersatzleistung für den erbetenen Sohn und nicht dieser selbst versprochen werden müssen.

Die Gelübde des Richters und Retters *Jiftach* (Ri 11,29-40) und des Königs *Saul* (1Sam 14,24-46) scheinen, bei aller Verschiedenheit (Bittgelübde – kollektives Fastengelübde), als problematische, wenn nicht sogar negative Gelübde qualifiziert zu sein. In beiden Fällen bringen die Väter durch ihre Gelübde ihre Kinder in Lebensgefahr. So wird bei diesen beiden Unheil stiftenden Gelüben die Frage zu stellen sein, inwieweit solche Versprechen tatsächlich gehalten werden müssen. Was 1Sam 14,24ff. betrifft, so wird im ganzen Kontext der Begriff Gelübde (נדר) nicht ein einziges Mal verwendet. Stattdessen ist von einem Fluch bzw. Eid die Rede (V 24.26.28). Ausgehend von diesem terminologischen Befund wird daher von manchen Autoren bestritten, daß hier ein Gelübde vorliegt. Erörterungen zu der Fragestellung, ob und nach welchen Kriterien Sauls kollektives Speiseverbot ein Gelübde

genannt werden kann, bilden daher einen Schwerpunkt bei meiner Exegese von 1Sam 14,24ff. Jiftachs Gelübde dagegen bietet das einzige biblische Beispiel, bei dem der Gelobende die Gott versprochene Leistung nicht präzise benennt. Daher die Wende zum Tragischen, die in dieser Erzählung literarisch so großartig zum Ausdruck gebracht wird.

## II GEN 28: JAKOBS GELÜBDE, EIN HEILIGTUM ZU ERRICHTEN

### 1 Zur Situierung des Gelübdes im Kontext des Jakobszyklus

Bei diesem ersten Zugang geht es mir darum, Jakobs Gelübde in seinem unmittelbaren Kontext zu situieren. Der unmittelbare Kontext des Gelübdes ist die Gründungslegende des Heiligtums von Bet-El, Gen 28,10-22. Der weitere Kontext im Horizont dieses Gelübdes ist der Jakobszyklus insgesamt, Gen 25,19-34; 27,1-45; 28,10-22; 29-31; 32-33,1-17; 35,1-8<sup>1</sup>. Beginnen wir mit der Übersetzung des Gelübdes V 20-22. Vorweg ist anzumerken, daß bei diesem bedingten Gelübde auf syntaktischer Ebene nicht eindeutig auszumachen ist, wo der Bedingungssatz endet und das Versprechen beginnt. Daher lassen sich, zumindest theoretisch, zwei mögliche Aufteilungen des Satzgefüges vertreten<sup>2</sup>. Nach der ersten nahezu einmütig vertretenen Möglichkeit beginnt das Versprechen in der zweiten Hälfte von V 21 mit der Aussage: „(dann) soll JHWH mir (für mich) Gott sein.“<sup>3</sup> Nach der zweiten, wie ich in einem eigenen Abschnitt begründen werde, adäquaten Untergliederung beginnt das Versprechen mit V 22. Die entsprechende Übersetzung lautet wie folgt:

(V 20) „Und es gelobte Jakob ein Gelübde:

a Wenn Gott mit mir sein wird

b und mich behütet auf diesem Weg,

c den ich gehe,

<sup>1</sup> Für diese Abgrenzung des Jakobszyklus und für dessen Beurteilung als relativ geschlossen komponierte Erzvatersage stütze ich mich im wesentlichen auf *de Pury*, *Promesse divine*, vgl. *de Pury*, *Pentateuque*, 262-63.66-68.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Problemstellung auch *Blum*, *Vätergeschichte*, 89: „Ein erstes Auslegungsproblem dieses Abschnittes ergibt sich aus der Frage nach der Gliederung des hier vorliegenden Konditionalgefüges. Zwei alternative Deutungen werden vertreten...“

<sup>3</sup> So auch die LXX: καὶ ἤξατο Ἰακωβ εὐχὴν λέγων Ἐὰν ᾗ κύριος ὁ θεὸς μετ' ἐμοῦ καὶ διαφυλάξῃ με ἐν τῇ ὁδῷ ταύτῃ, ᾗ ἐγὼ πορεύομαι, καὶ δῶ μοι ἄρτον φαγεῖν καὶ ἱμάτιον περιβαλέσθαι καὶ ἀποστρέψῃ με μετὰ σωτηρίας εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου, καὶ ἔσται μοι κύριος εἰς θεόν, καὶ ὁ λίθος οὗτος, ὃν ἔστησα στήλην, ἔσται μοι οἶκος θεοῦ, καὶ πάντων, ὧν ἔάν μοι δῶς, δεκάτην ἀποδεκατώσω αὐτά σοι. Vgl. *Jacob*, *Tora*, 582: „»Dann soll J-h-w-h mir Gott sein«, (...) Der Nachsatz beginnt also schon hier (LXX, Pesch., Bschr., Ramb., Sef., Tuch, Del., Di., Str., Kö.), nicht erst (Raschi, Raschb., Mend., Luzz.) V 22.“

d und mir gibt Brot zum Essen und Kleidung zum Anziehen  
 (V 21) e und ich im Frieden zum Haus meines Vaters zurückkehre  
 f und JHWH mir Gott sein wird,  
 (V 22) g dann soll (wird) dieser Stein,  
 h den ich als Mazzebe aufgestellt habe,  
 i ein Haus Gottes werden  
 j und alles,  
 k was Du mir gibst,  
 l den Zehnten davon will (werde) ich Dir verzehren.“

Dieses Gelübde gleicht in bezug auf die konditionale Formulierung den anderen Gelüben in den Erzählungen Num 21,2-3; Ri 11,30ff.; 1Sam 1,11; 2Sam 15,8<sup>4</sup>, ist aber das umfangreichste unter ihnen allen. Es bringt in sechs Satzgliedern vier Bedingungen zur Sprache: Gottes Mitsein und Schutz, Nahrung und Kleidung auf dem Weg, Rückkehr ins Vaterhaus im Frieden und, daß JHWH sich als Gott Jakobs erweise (vgl. 31,42). Ebenfalls in sechs Satzgliedern verspricht es ein Zweifaches, die Errichtung eines Tempels (בית אלהים)<sup>5</sup> und die auf das spätere Heiligtum und den Kult bezogene Abgabe des Zehnten an JHWH.

Blum stellt fest: „Konstitutiv für das Gelübde sind im übrigen seine dichten Kontextbezüge: Es bezieht sich unmittelbar auf die konkrete Situation Jakobs (Flucht) und überblickt nahezu den gesamten Handlungsbogen der Jakobserzählung.“<sup>6</sup> So ist dieses Gelübde zunächst und vor allem mit dem Offenbarungstraum verknüpft, der Jakob an jenem besonderen, schließlich *Bet-El* genannten Ort zuteil wird (V 11 3x במקום, bei der ersten Erwähnung bereits mit Artikel; V 19 ויקרא את שם המקום ההוא בית אל). Wenn Jakob verspricht, „Dieser Stein, den ich als Mazzebe aufgestellt habe, soll ein Haus Gottes werden“, so ist nicht nur der Bezug zu V 18 hergestellt, sondern zur ganzen Einheit der V 11-18, in der jener Stein eine Rolle spielt: Ursprünglich benützt Jakob den zufällig herausgegriffenen Stein ganz profan für seine Nachtruhe (V 11). Nachdem ihm im Traum die Heiligkeit dieses Ortes offenbart worden ist (V 12-17), stellt er den Stein als Mazzebe auf und weiht ihn durch Übergießung mit Öl (V 18)<sup>7</sup>. Das Gelübde schließlich verspricht, die Mazzebe zu einem Tempel (בית אלהים) auszubauen. In Hinblick auf den Begriff בית אלהים ergibt sich ein weiterer, allerdings

<sup>4</sup> Vgl. den ausführlichen Vergleich von Richter, Gelübde, 22.

<sup>5</sup> Blum, Vätergeschichte, 94: „Allgemeiner Konsensus besteht darüber, daß בית אלהים (bzw. »Gottesname + בית«) die alttestamentliche Bezeichnung für einen Tempel ist.“

<sup>6</sup> Blum, Vätergeschichte, 98.

<sup>7</sup> In diesem Sinn von Rad, Genesis, 230: „[...] (Salbung als Aussonderung und Übereignung an die Gottheit – 2.Mose 30,36ff.; 3.Mose 8,10ff.; 1.Mose 31,13 – war auch außerhalb Israels gebräuchlich).“

spannungsvoller Rückbezug zum Kontext. Während Jakob in V 17 feststellt, daß der ihm offenbarte Ort ein „Haus Gottes *ist*“ (אין זה כי אם בית אלהים), verspricht er im Gelübde, daß an diesem Ort in Zukunft ein „Haus Gottes *werden* soll“ (יהיה בית אלהים). Auf diese, von der neueren Exegese immer wieder beobachtete und literarkritisch ausgewertete Spannung soll an dieser Stelle allerdings nur hingewiesen werden<sup>8</sup>. Nicht nur das Versprechen, sondern auch die Bedingung ist mit dem unmittelbaren Kontext verknüpft. Jakob greift weitgehend das Verheißungswort JHWHs aus V 15 auf:

V 20a-c „Wenn Gott mit mir sein wird und mich behütet auf diesem Weg, den ich gehe“ – vgl. V 15a-b „Siehe, ich bin mit dir und behüte dich, wohin du auch gehst...“

V 21e „und ich im Frieden zurückkehre zum Haus meines Vaters“ – vgl. V 15c-d „und ich lasse dich zurückkehren zu diesem Land...“

Die Theophanie und Selbstvorstellung JHWHs (V 13c ויאמר אני יהוה) greift das letzte Glied der Bedingungen auf: „wenn (dieser) JHWH (der mir erschienen ist) mir/für mich Gott sein wird.“<sup>9</sup> Durch diese Wiederaufnahme von V 15 ergibt sich das auffällige Faktum, daß eine Zusage Gottes im gleichen Kontext innerhalb eines Gelübdes zu einer Bedingung gemacht wird. Darauf muß im Zusammenhang der Interpretation des Gelübdes eingegangen werden, hat diese Konstellation doch ebenfalls zu literarkritischen Hypothesen einerseits und zu Schlußfolgerungen über Jakobs Glaubenshaltung und Charakter andererseits Anlaß gegeben. Mit der Thematik des *Weges* und der *Rückkehr zum Vaterhaus* umspannt das Gelübde den ganzen Bogen des Jakobszyklus. So setzt die Reisenotiz 28,10<sup>10</sup> Jakobs Flucht vor seinem Bruder Esau voraus, dessen tödlichen Haß er sich durch die Erlistung des väterlichen Segens zugezogen hat (vgl. Kap. 27, das unter der Thematik der Rivalität der Brüder{völker} mit Kap. 25 eine

<sup>8</sup> Vgl. z.B. *Westermann*, Genesis, 558: „Der Satz in dem Ausruf Jakobs (...) V 17 ist nicht vereinbar mit dem Satz im Gelübde V 22 (...).“ *Boecker*, 1.Mose 25,12-37,1, 56; – *Blum*, Vätergeschichte, erklärt, warum dieser Spannung erst in der neueren Forschung Beachtung geschenkt wird, 23 Anm. 65: „Einen indirekten Beleg hierfür sehe ich darin, daß in der älteren literarkritischen Forschung die zumindest vordergründig gegebene inhaltliche Spannung zwischen 17b (der *Ort* ist ein Gotteshaus) und V 22a (der *Stein* soll ein Gotteshaus *werden*) gänzlich unterschlagen wird. Zweifellos wäre diese inhaltliche Differenz zu einem Hauptkriterium der Literarkritik dieses Textes geworden, hätte nicht die Gottesbezeichnung *elohim* in beiden Sätzen deren Zuordnung zur gleichen »Quelle« längst determiniert. Vermutlich ist das »Problem« aus diesem Grund erst gar nicht beobachtet worden. Als erster hat m. W. *Golka*, Aetiologies 412, darauf hingewiesen (...)“ – Zur unterschiedlichen Semantik von בית אלהים in V 17 und V 22 vgl. *Blum*, Vätergeschichte, 23 Anm. 65.

<sup>9</sup> Auf die Interpretation und die sich daraus ergebende präzisere Übersetzung dieser Aussage werde ich später eingehen.

<sup>10</sup> Der Ausgangsort Beerscheba ist in 26,23, der Zielort Haran ist in 27,43 erwähnt.

Einheit bildet). Nach einem längeren Aufenthalt bei Laban, der ebenfalls in einen Konflikt mündet, muß er zurück in seine Heimat (29-31). An diesem entscheidenden Wendepunkt der Jakobserzählung – der bisher verdrängte und noch ungelöste Konflikt mit Esau rückt nun in den Vordergrund (32,4-33,11) – findet sich das Leitwort *Weg* zum ersten Mal seit Kap. 28,21 wieder (הוּך דרך vgl. 32,2f.; 35,3). Zugleich werden auch das Heiligtum *Bet-El* (und die dort ergangene Zusage göttlichen Schutzes) sowie das *Gelübde* erzählerisch vergegenwärtigt (31,13 אשר נדרת לי שם נדר (...)) (אנכי האל בית אל). Da Jakob während seines Weges das *Mitsein Gottes* erfährt<sup>11</sup> und sich so die Bedingung erfüllt, unter der er versprochen hat, ein Heiligtum zu gründen, pilgert er am Schluß nach Bet-El, um dort einen Altar zu errichten (35,1-7)<sup>12</sup>. Überblickt man abschließend die Jakobserzählung als Ganze, so zeigt sich eine klare Struktur der Gesamtkomposition. Darauf weist *Sherwood* in seiner Monographie zur Jakob-Laban-Erzählung hin: „If one were to begin from the center and extend backwards and forwards in the narrative investigating links, one would eventually have to investigate the whole Jacob cycle since it is all linked together structurally by its overall chiasmic pattern as well as by interconnecting motives that run through the whole cycle.“<sup>13</sup> Geht man also diesem Hinweis folgend vom Mittelstück, der Jakob-Laban-Erzählung (Kap. 29-32,1) aus, so sind diesseits und jenseits die Themen *Bruderkonflikt* (Kap. 25,27) // *Bruderversöhnung* (32,2-33,11) sowie *Bet-El* (Gen 28,20-22: *Geloben des Gelübdes*) // *Bet-El* (Gen 35,1-7: *Erfüllen des Gelübdes*) jeweils parallel (und nicht chiasmisch!<sup>14</sup>) zueinander angeordnet. Graphisch wird diese (thematische) Symmetrie der Gesamtkomposition noch anschaulicher:

A: Bruderkonflikt (Gen 25,27) – A': Bruderversöhnung (Gen 32-33)

B: Bet-El: Gelübde (Gen 28) – B': Bet-El: Gelübde (Gen 35)

[c *Jakob bei Laban: Gen 29-32,1*]

## 2 Ist Jakobs Gelübde ein Bittgelübde?

Die aus den Erzählungen gewonnene Feststellung, Gelübde seien Bittgelübde, die in Notsituationen geäußert werden mit dem Ziel, Gott durch versprochene Leistungen zur Erhörung zu drängen, scheint auch auf Jakobs Gelübde zuzutreffen. Gründe dafür sind, daß auch hier allem Anschein nach eine Notsituation (die Flucht) gegeben und das Versprechen an zuvor

<sup>11</sup> Vgl. zu dieser Thematik 31,3.10-13.42; 32,2.10-13.23-33; 35,3.

<sup>12</sup> Zur Zusammenstellung aller Kontextbezüge vgl. auch *Blum*, Vätergeschichte, 8.

<sup>13</sup> *Sherwood*, „God on my side“, 11.

<sup>14</sup> So u.a. *Fokkelman*, Narrative Art, ch. III.V (86-122.197-236).

geäußerte Bedingungen geknüpft ist<sup>15</sup>. In dieser Perspektive wird das Nebeneinander der Verheißungen Gottes (V 15) und der dann folgenden Bitte um das bereits Verheißene (V 20f.) problematisch. Ein Problem, das nicht erst die moderne, sondern bereits die alte jüdische Exegese wahrgenommen hat, wie es folgender Auszug aus dem Midrasch *Genesis Rabbah* verdeutlicht: „R. Akibu and R. Jonathan. One of them stated: The narrative requires rearranging (chronologically speaking, Jacob's vow was uttered before the Divine promise to keep him etc.). The other stated: It requires no rearrangement. The one who said the order was wrong, said so, because he wondered how it was possible for Jacob to say, If God will be with me, when God had already promised to be with him ? How does the one who maintains that everything is in the right order understand the words: „If God will be with me“? But this is what Jacob meant. If the conditions that God promised me, to be with me and protect me, are fulfilled, then I will keep my vow (70,4).“<sup>16</sup> Die eine der beiden Lösungen geht davon aus, daß im vorliegenden Text die ursprüngliche (logische) Reihenfolge, Bittgelübde – Verheißung, durcheinandergeraten sei, die andere versteht die Bedingungen nicht als Bitten. Bevor wir diesen zweiten Lösungsansatz weiterverfolgen, Jakobs Gelübde nicht als Bittgelübde zu verstehen, seien noch zwei weitere, moderne Beispiele für den Umgang mit dieser Spannung im Text genannt. Für die überwiegend literarkritisch arbeitende Exegese stellte (und stellt) diese Spannung ein Indiz dar, daß entweder das Verheissungswort V 13-15 (z.B. *Schmidt*<sup>17</sup>), oder das Gelübde (z.B.

<sup>15</sup> *Driver*, Genesis, 266: „20-22. Jacob's vow. The vow was common in ancient Israel, as among other ancient peoples: it consisted essentially of a solemn promise to render God some service, in the event of a particular prayer or wish being granted; and it was resorted to in warfare, or other need, as a motive to influence the Deity accordingly (...).“ Vgl. *Keil*, Genesis und Exodus, 239; vgl. auch *de Pury*, Promesse divine II, 440f., der von der gleichen Konzeption des Gelübdes ausgeht, aber trotz allem daran festhält, daß Gelübde und Verheißung zum ursprünglichen (elohistischen) Grundbestand gehören. Vgl. auch *Westermann*, Genesis, 558f.; *Boecker*, 1.Buch Mose, 56; *van Seters*, Divine Encounter, 507: „Vows are closely associated with laments or prayers offered to God in a situation of need, so we must look for an appropriate motivation for the vow in this instance. It cannot simply be a response to the theophany of angels (V 11-12). The need in this case must be identified as Jacob's flight from his brother and his journey to a distant land.“

<sup>16</sup> *Leibowitz*, New Studies, 308; vgl. dazu auch *Sarna*, Genesis, 200.

<sup>17</sup> *Schmidt*, El, 157: „Nun war seit Wellhausen zunächst weithin anerkannt, daß Gen 28,11-22 auf J und E aufzuteilen ist. (...) Sein Gelübde ist mit den Verheißungen nicht vereinbar, da Jakob in V 20.21a als Bedingung formuliert, was Jahwe in V 15 zugesagt hat, ohne daß er sich auf diese Zusage bezieht.“ Vgl. a.a.O., 157 Anm. 6: „Deshalb können gegen J. van Seters, Prologue, 294, die Verheißungen und das Gelübde nicht gleichzeitig entstanden sein. Außerdem müßte dann in V 20 statt Elohim Jahwe stehen.“ – Vgl. *Blums* treffenden Kommentar zu dieser Position, Vätergeschichte, 22: „Seit *Gunkel* ist es üblich, ein weiteres Argument für die Ausgrenzung von V 13-16 anzuführen: »Die Verheißung



*Westermann*<sup>18)</sup> sekundär in den Text eingetragen wurden. *Cartledge*, der Gen 28,10-22 in synchroner Perspektive liest, deutet diese Aufeinanderfolge von Verheißung und Bitte als Indiz für Jakobs Mißtrauen gegen Gott sowie als Ausweis seiner egozentrischen Gesinnung, in der er aus den Verheißungen sofort für sich selbst Kapital schlagen will: „Both distrust of God’s promise and egocentric interest are shown in Jacob’s fourfold request, which makes more specific certain of the pledges which were given in v. 15. (...) The internal workings of the vow, especially in comparison to the way it reflects God’s promise of 28,15, adds color to the author’s portrayal of Jacob’s character. He is distrustful (even of God), he is selfish, and he is determined to gain the upper hand in every transaction.“<sup>19</sup> Bei all diesen Exegesen, diachroner oder synchroner Art, wird vorausgesetzt, daß Jakobs Gelübde ein Bittgelübde sei. Doch ist dies tatsächlich der Fall?

Zwei erste wichtige Hinweise, die gegen dieses Verständnis sprechen, ergeben sich aus dem Vergleich mit den übrigen Gelübden in den erzählenden Texten. *Richter* hat diesen Vergleich in seiner formgeschichtlichen Studie durchgeführt. Sein Ergebnis aber – „Bei der Untersuchung der Struktur ergab sich für das Gelübde in Gen 28 schon der mit den übrigen Gelübden formal gleiche Aufbau; ein Unterschied dürfte nur im Fehlen eines Inf. abs. in der Paronomasie der Bedingung (Gen 28,20) und vor allem in der größeren Anzahl der Glieder (...) zu sehen sein...“<sup>20</sup> – ist ergänzungsbedürftig. Alle drei vergleichbaren Gelübdeerzählungen<sup>21</sup> enthalten folgende drei Elemente: a) bedingtes Bittgelübde, b) Erhörung, c) Erfüllung des Gelübdes. Das zweite Element, b) die Erhörung, ist im Text jeweils deutlich als solche kenntlich gemacht:

Num 21,2: a) „Wenn Du gewiß gibst dieses Volk in meine Hand...“ (אם נתן תתן)

---

Jahves 13-15 ist im weiteren Sinne // dem Gelübde Jakobs 20-22; beides zusammenzustellen wäre dem Frommen unterträglich: was Gott *zugesagt* hat, würde der Mensch durch ein Gelübde (»wenn« 20) nur in *Zweifel* ziehen«. *Gunkel* gibt hier nicht nur vor, beurteilen zu können, was »dem Frommen« im alten Israel »unerträglich« war und was nicht, in der Konsequenz seines Urteils müßte er zudem dem »Redaktor JE« diese israelitische Frömmigkeit absprechen. Schließlich ist keineswegs ausgemacht, daß das Gelübde als ein »In-Zweifel-ziehen« zu deuten ist...“ (vgl. a.a.O., 22 Anm. 55 [Lit.]).

<sup>18</sup> *Westermann* (im Anschluß an *Richter*), Genesis, 550f; 558f.

<sup>19</sup> *Cartledge*, Vows, 170.174.

<sup>20</sup> *Richter*, Gelübde, 42.

<sup>21</sup> Der Abschnitt 2Sam 15,7-9 wird für diesen Vergleich nicht herangezogen, da er sich in mancher Hinsicht von den anderen Gelübdeerzählungen unterscheidet. Der Dialog zwischen Absalom und David handelt von der Erfüllung eines früher gelobten Gelübdes. Wortlaut und Inhalt des Gelübdes werden bei dieser Gelegenheit nachgetragen. Absalom benützt sein Gelübde allerdings als frommen Vorwand für seine ganz anders gearteten Pläne.

Num 21,3: b) „Und es hörte JHWH auf die Stimme seines Volkes,  
und er gab...“ (וישמע [...] ויתן)

Ri 11,30 : a) „Wenn Du gewiß gibst die Söhne Ammons in meine Hand...“  
(נתן חתן)

Ri 11,32: b) „und es gab sie JHWH in seine Hand.“ (ויתנם)

1Sam 1,11: a) „Wenn Du (...) meiner gedenkst und gibst  
einen männlichen Nachkommen...“ (זכרתני).

1Sam 1,19: b) „und es gedachte ihrer JHWH...“ (ויזכרה יהוה).

Im Unterschied zu diesen Erzählungen fehlt im Jakobszyklus ein solches Element, das klar und deutlich eine Erhörung des im Gelübde Erbetenen zur Sprache bringt (Element b). Der einzige durch das Stichwort נדר ausdrücklich gemachte Rückbezug auf das Gelübde lautet vielmehr so (31,13): „Ich bin der Gott von Bet-El, dort, wo du eine Mazzebe gesalbt hast, dort, wo du mir ein Gelübde gelobt hast; auf, geh weg von diesem Land und kehre in das Land deiner Verwandtschaft zurück!“ Am entscheidenden Wendepunkt seines Weges tritt Gott erneut mit Jakob in Kontakt. Es ist der Gott, der in Bet-El präsent ist, jenem Ort, der für Jakob im Augenblick größter Verlassenheit zum Ort der Gottesbegegnung und der Verheißung geworden ist. Dieser Ort ist seither gekennzeichnet durch Jakobs Handeln: die Salbung der Mazzebe und das Geloben des Gelübdes, die beide wie bleibende Zeichen auf die Theophanie verweisen. Signalisiert die „Selbstvorstellung“ Gottes in V 13, daß Jakobs Rückweg von der Erfüllung der Verheißung (28,15) begleitet sein wird<sup>22</sup>, so ruft die Erwähnung des Gelübdes die Verpflichtung in Erinnerung, an diesen Ort der Gnade zurückzukehren, um ihn zu heiligen (35,1-7). Der Abschnitt 35,1-7 versteht sich intentional, im Sinne der oben veranschaulichten Gesamtstruktur, als Erfüllung des Gelübdes, auch wenn dies begrifflich nicht ausdrücklich gesagt ist und inhaltliche Abweichungen zum Wortlaut des Versprechens bestehen. In diesem Zusammenhang kennzeichnet Jakob in V 3 Gott als den, „der mir am Tag meiner Bedrängnis antwortete und er war mit mir auf dem Weg, den ich gegangen bin.“ Man könnte nun einwenden, daß in diesem Text, der wegen der „Mitseins-Aussage“ auf 28,15.20f. zurückverweist, die erwähnte Gebets-erhörung implizit auf das Gelübde als Bittgelübde anspielt. Der Text allerdings bietet dafür keinen Anhaltspunkt. Die Reihenfolge, erst Antwort am Tag der Bedrängnis, dann Mitsein Gottes, deutet eher darauf hin, daß bereits die Theophanie als Antwort auf den „lautlosen Schrei“ der Not verstanden wird (vgl. Ex 3,7f.). Darüber hinaus könnte jene Erhörungsaussage auf das einzige Bittgebet der Jakobserzählung in 32,10-13 anspielen, das ausdrücklich Jakobs Angst vor Esau thematisiert.

<sup>22</sup> Vgl. Blum, Vätergeschichte, 118.

Fazit: In der Jakobserzählung fehlt das Element der ausdrücklichen Erhöhung des Gelübdes. Folglich ist der Wortlaut des Bedingungssatzes nicht als Bitte gemeint. Nun erweist sich der andere, von *Richter* beobachtete Unterschied als ein weiteres Indiz: das Fehlen des paronomastischen Gebrauchs des Inf. abs. in der Protasis. Diese Paronomasie ergibt in Bitten einen guten Sinn, da sie das entscheidende Wort in seiner Aussagekraft verstärkt<sup>23</sup> und somit der Bitte Nachdruck verleiht („wenn Du gewiß gibst, dann“). So weist auch dieser Tatbestand in Jakobs Gelübde in die Richtung, daß dem Versprechen keine Bitte vorausgeht.

Entscheidend allerdings ist die Beobachtung, daß das Bedingungsgefüge in V 20-22 auch bei einer anderen Interpretation durchaus sinnvoll und verständlich ist. Jakob greift ja mit seinem Versprechen in die Zukunft voraus. Er gibt JHWH die feste Zusage, einen Tempel zu errichten. In seinem Fall, auf der Flucht vor Esaus tödlichem Haß, ist diese Zukunft (der Rückkehr) ungewiß. Wie könnte er in dieser Situation eine Zusage geben, ohne Bedingung, ohne wenn und aber? Nur unter der Bedingung, daß sein Weg einen guten Ausgang nimmt, kann er sich für die Zukunft binden. JHWHs Verheißung in V 15 bietet Voraussetzungen, unter denen allein er die zukünftige Errichtung des Heiligtums geloben kann. Daher macht er die Verheißung nahezu wörtlich zur Bedingung, unter der er den Tempelbau gelobt<sup>24</sup>. Dies hat auch *Benno Jacob* sehr klar gesehen: „Das Gelübde, das erste in der Schrift, erkennt man, wenn man es als eine Reihe von Bedingungen (1.2.3.4.) versteht, die Jakob stellt, ehe er sich entschließen wird, J-h-w-h als seinen Gott anzuerkennen. (...) Der Vordersatz ist also nicht *konditional*, sondern *temporal*: sobald ich wieder auf diesem Heimatboden bin. Das Gelübde ist demnach unbedingt, unter der notwendigen zeitlichen Voraussetzung“ (*Hervorhebung H.T.*).<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. *Meyer*, Hebräische Grammatik, § 103b.

<sup>24</sup> So die sehr nuancierte Deutung von *Rads*, Genesis, 228: „Es geht natürlich nicht an, solch ein Gelübde von vornherein als ein primitives Tauschgeschäft religiös zu verdächtigen. Man kann ihm, wie so vielen frommen Bräuchen, ebenso auch einen hohen Sinn unterlegen. Es enthält auch hier durch seinen selbstgewählten Vorsatz zunächst einmal eine ganz persönliche Bindung des Einzelnen an Gott und eine Verpflichtung zur Dankbarkeit. Ein solches Gelübde geht aus von dem Wissen um die Schwäche und Veränderlichkeit des menschlichen Herzens, das des wohlthätigen Haltes einer solchen Bindung bedarf. Gottes Zusage in V 13-15 hat ein großes Angebot enthalten. Jakob hat die dargebotene Hand ergriffen und drastisch festgehalten, d.h. sich sofort durch ein dreifaches Gelübde an dieses Heilshandeln Gottes gebunden.“

<sup>25</sup> *Jacob*, Tora, 582.

### 3 Was verspricht Jakob: die zukünftige Anerkennung JHWHs als seines Gottes oder die Gründung eines Heiligtums?

In diesem Abschnitt soll nun wie angekündigt der bei der am Anfang gegebenen Übersetzung gewählte Beginn der Apodosis in V 22a begründet werden. Die Frage, ob in V 21b oder in V 22a Jakobs Versprechen beginnt, hat entscheidende Konsequenzen für die theologische Aussage<sup>26</sup>. Beginnt das Versprechen in V 21b, so ergibt sich der Sachverhalt, daß Jakob (unter einer hypothetischen Auswahl) seinen Gott (JHWH) erwählt. Er ist der Handelnde: „[dann] soll JHWH für mich Gott sein“. Wird jedoch V 21b noch zu den Bedingungen genommen, dann ist JHWH der (an Jakob) Handelnde: „Wenn (...) JHWH mir (für mich) zum Gott sein wird“. Diese theologischen Konsequenzen werden bei der Sichtung der Argumente mit zu berücksichtigen sein. Doch tragen wir die einzelnen Argumente Schritt für Schritt zusammen.

*Fokkelman* hat für den Beginn des Versprechens in V 22a wichtige Gründe geltend gemacht. Ich greife sie auf und fasse sie kurz zusammen<sup>27</sup>:

(1) In praktisch allen Gliedern des Bedingungssatzes ist Gott handelndes Subjekt zu Jakobs Gunsten : „Wenn *Elohim* mit mir sein wird, (...) mich behütet, (...) mir Brot zu essen gibt (...) und *JHWH* mir (= für mich/mein)<sup>28</sup> *Elohim* sein wird“.

In V 22 dagegen wird ein neues Subjekt eingeführt: *dieser Stein*. Zudem ist die in V 20-21 vorherrschende Wortstellung Prädikat – Subjekt – Objekt verändert: Subjekt – Prädikat. Das Subjekt eröffnet den Satz, das Prädikat ist nachgestellt: „Dann *dieser Stein* (...) wird sein ein Haus Gottes“.

(2) Nicht nur die Wortstellung, sondern auch das Tempus ist geändert. Während in V 20-21 nach dem eröffnenden אם+Impf. das konsekutive Perfekt wiederholt verwendet ist (ו+Perf.), stehen im Versprechen zwei Imperfektformen (אעשרנו, יהיה). V 22 ist also sowohl durch das neue Subjekt als auch durch den Tempusgebrauch stark vom vorherigen Zusammenhang abgehoben. Läßt man das Versprechen bereits in V 21b beginnen, so stellt sich die Frage, warum dann Wortstellung und Tempusgebrauch in V 21b nicht (von vornherein) gleich ist wie in V 22a.

Also: יהיה יהיה לי אלהים // והאבן הזאת (...) יהיה בית אלהים

(3) Zu diesen vor allem philologischen Beobachtungen kommen inhaltliche und stilistische Aspekte hinzu. Die einzelnen Bedingungen der Protasis (bis V 21a) beziehen sich alle auf Jakobs (Flucht-)Weg bis hin zur Rückkehr zum

<sup>26</sup> Vgl. dazu auch *Blum*, Vätergeschichte, 89.

<sup>27</sup> Vgl. zum folgenden *Fokkelman*, Narrative Art, ch II, 74-76.

<sup>28</sup> Die Präp. ל kann die Zugehörigkeit bezeichnen: *mein Gott*. Sie kann auch die Bedeutung haben „zum Besten“, „für“: *Gott für mich, zu meinen Gunsten* (vgl. Ps 124,1).

Vaterhaus. Die einzelnen genannten „Wohltaten“ – Schutz, Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, Rückkehr und Friede mit dem Bruder – entfalten letztlich die erstgenannte Bedingung, das *Mitsein Gottes* (אלהים עמדי)<sup>29</sup>. Nimmt man nun V 21b als Bedingung hinzu, so ergibt sich stilistisch eine Inklusion. Die Reihe der Bedingungen öffnet und schließt dann mit der sachlich sehr ähnlichen Aussage der besonderen Zuwendung Gottes/JHWHs zu Jakob. Rein inhaltlich betrachtet „...wäre der Halbvers am ehesten als eine Art theologische Zusammenfassung der vorhergenannten spezifischen conditiones zu verstehen: »... (d.h., wenn) sich *Jhwh* mir als (helfender) Gott erweisen wird.«“<sup>30</sup>

Als Fazit der bisherigen Beobachtungen ist zu sagen: Die sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Aspekte weisen V 20-21 als ein thematisch geschlossenes und kohärentes Ganzes aus. Die Kernaussage ist JHWHs Mitsein zu Jakobs Schutz. Davon setzt sich V 22, das Versprechen, ein Heiligtum zu errichten und den Zehnten abzugeben, deutlich ab.

Auch der weitere Kontext stützt diese Interpretation. In 31,42 findet sich eine sprachlich und vor allem auch thematisch nahe Parallele zu V 21b:

28,21b וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים ב

31,42, לֹלֵי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָיָה לִי

In 31,42 wird das schützende Dasein Gottes für Jakob durch eine ähnliche sprachliche Wendung wie in 28,21 zum Ausdruck gebracht (לי (אלהים): „Wenn nicht der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams und der Schrecken Isaaks für mich gewesen wäre, dann...“ Daß in 31,42 ein Rückbezug zur Bet-El Perikope hergestellt ist, bestätigen weitere Bezüge zwischen Gen 28,10-22 und 31,10-42. Bei *Fokkelman* und *Sherwood* finden sich dazu weitere Belege<sup>31</sup>.

Zum Abschluß dieser detaillierten Untersuchung sei der Blick noch einmal auf die theologische Konsequenz gerichtet, die am Beginn dieses Abschnitts bereits erwähnt worden war. Unter der Voraussetzung, daß V 21b Teil des Versprechens ist, würde Jakob seinen Gott wählen. Eine solche Vorstellung paßt nicht zur unmittelbar vorausgehenden, Jakob überwältigenden Theophanie. Dies hat *Fokkelman* völlig richtig gesehen: „If the main clause really started in 21b, the protasis would unmistakably have a note of Jacob calculatingly stating his terms, which is not confirmed anywhere else in the passage. Generally speaking, what tells against such a *hybris* is the biblical-theological argument that man in the O.T. is not in a superior position from which to choose Yhwh for a God as one of many possibilities, without

<sup>29</sup> Vgl. dazu *Westermann*, Genesis, 559.

<sup>30</sup> So *Blum*, Vätergeschichte, 89.

<sup>31</sup> *Fokkelman*, Narrative Art, ch. IV, 191, vgl. *Sherwood*, „God on my side“, 286.

himself being involved (...) For some time Jacob has been busy responding to God's appearance and promise in a mood of veneration and gratitude, reacting as befits the occasion; solemnly he has set up a massebe and proclaimed the name of Bethel, and now he is formulating an ending in line with what precedes."<sup>32</sup>

Jakobs Versprechen, daß ein Haus Gottes entstehen wird und der Zehnte gegeben werden soll, fügt sich harmonisch in die innere Logik des Handlungsverlaufs, wie er in 28,10-22 erzählt wird: Durch eine Traumtheophanie wird Jakob die Heiligkeit des Ortes Bet-El offenbart. Vom Schlaf erwacht, reagiert er sogleich mit Worten und vor allem Handlungen der Bezeugung und Verehrung des heiligen Ortes. Das Errichten der Stele bleibt jedoch ein Fragment. Der Name Bet-El verweist auf mehr. Das Gelübde verspricht unter der Bedingung wohlbehaltener, die Lösung des Bruderkonflikts implizierender Rückkehr die Errichtung des Tempels.

Die Frage, was Jakob gelobt, können wir am Ende dieser Untersuchung gut begründet so beantworten: Jakob gelobt die Errichtung des Heiligtums von Bet-El einschließlich der zukünftigen Zehntabgabe an diese Kultstätte als deren wirtschaftliche Grundlage (Unterhalt des Heiligtums).

#### **4 Die sofortige Errichtung des Tempels wird durch das Gelübde ersetzt**

Wir haben von der inneren Logik des Geschehensablaufs in 28, 10-22 gesprochen. Die ganze kunstvoll gestaltete Perikope ist eine Heiligtumsätiologie mit dem Ziel, Ursprung und Name des Heiligtums Bet-El zu erklären (V 19a *אל בית אה שם המקום ההוא*)<sup>33</sup>. Im Gefälle der Erzählung ist eine Diskrepanz aufgebaut zwischen dem Inhalt des Offenbarungstraums (V 12-13.16-17) und der Namensgebung (V 19) einerseits und der Errichtung und Salbung der Mazzebe (V 18) anderseits. Der Traum mit seinen aus der Architektonik genommenen Bildern (*שער השמים*, *סלם*) sowie Jakobs Ausruf, nichts anderes sei dieser Ort als ein *Haus Gottes* (V 17 *בית אלהים*) weisen auf das Bauwerk eines Heiligtums hin. Dies bringt auch der Ortsname Bet-El zum Ausdruck: Haus Gottes. Der Traum zeigt freilich ein überirdisches, gleichsam archetypisches Heiligtum, das erst in der irdischen Realität als Tempel aus Stein nachgebildet und konkretisiert werden muß. Während also der ganze Abschnitt der V 10-19 auf die Errichtung eines Tempels als irdische Realisierung des geoffenbarten Heiligtums zuläuft, errichtet Jakob im Augenblick seines Aufbruchs lediglich eine Mazzebe (V

<sup>32</sup> Fokkelman, Narrative Art, ch. II, 75f.

<sup>33</sup> Vgl. zur Gattungskritik Blum, Väterverheißung, 27f.

18). Diese Stele ist kein Heiligtum<sup>34</sup>, sondern hat wohl wie in Gen 31,45.51.52 die Funktion, *Zeuge* zu sein<sup>35</sup>. Als steinerner Zeuge soll sie offensichtlich auf die Heiligkeit des Ortes hinweisen<sup>36</sup>.

Dies ist also nicht die Realisierung des eigentlich Erwarteten und Geforderten. Erst das Gelübde greift die von der ganzen Aussagedynamik her geforderte Errichtung des *Bet Elohim* auf und verspricht sie für die Zukunft (V 22 vgl. V 17).

Die bestehende Spannung zwischen der sofortigen Weihe der Mazzebe und der für die Zukunft versprochenen Heiligtumsgründung eröffnet einen Zugang zu einer interessanten Funktion des Gelübdes. *Schenker* hat auf diesen Aspekt hingewiesen: „In Gen 28,20-22 kann man sich fragen, ob nach der Theophanie der heilige Ort je wieder profan werden konnte? Es mußte also notwendigerweise der heilige Bezirk abgegrenzt, d.h. ein Heiligtum gegründet werden. Dennoch gelobt es Jakob! Er gelobt es, weil er es nicht jetzt als Flüchtling errichten kann.“<sup>37</sup> Jakob ist als Offenbarungsempfänger in die Verantwortung genommen für diesen Ort. Da ihm das Geheimnis der Heiligkeit des Ortes bekannt ist, ist es seine Pflicht, den Ort auszusondern. Die sofortige Erfüllung ersetzt er durch das jetzt mögliche Gelübde, das die zukünftige Erfüllung garantiert: „Ein solches Gelübde ist der jetzt mögliche Gehorsam, der den erst in Zukunft möglichen Gehorsam wie ein Pfand vorwegnimmt.“<sup>38</sup>

### III 1SAM 1: HANNAS GELÜBDE, IHREN SOHN JHWH ZU WEIHEN

#### 1 Hannas Gelübde im Kontext von 1Sam 1,1-2,21

Hannas Gelübde ist in 1Sam 1,11 im Wortlaut wiedergegeben:

- a „Sie gelobte ein Gelübde und sagte:
- b JHWH Zebaoth,
- c wenn du gewiß schaust auf das Elend deiner Magd,
- d (und) meiner gedenkst,
- e (und) nicht vergißt deine Magd

<sup>34</sup> Gegen *Blum*, Vätergeschichte, 16: „(...) Jakob begründet (durch die Errichtung der Massebe) ein Heiligtum, das gewissermaßen die sichtbare Entsprechung zum unsichtbaren בית אלהים darstellt.“

<sup>35</sup> Vgl. Ex 24,4; die Zeugenfunktion eines Steines wird auch ausdrücklich in Jos 24, 26-27 genannt.

<sup>36</sup> Dies ist ein Aspekt, den auch *de Pury* herausarbeitet, *Promesse divine* II, 405ff. Wenn er allerdings den Begriff בית אלהים mit »pierre témoin« übersetzt, 420, geht er zu weit. Vgl. dazu die Kritik von *Blum*, Väterverheißung, 95 Anm. 45.

<sup>37</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 89.

<sup>38</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 89.

- f und gibst deiner Magd einen männlichen Nachkommen (Samen),  
 g dann werde ich ihn JHWH geben alle Tage seines Lebens  
 h und ein Schermesser wird nicht hinaufkommen auf sein Haupt.“

Zur Interpretation dieses Gelübdes beschränken sich die Kommentatoren häufig auf eine Analyse des Wortlautes von V 11, mehr oder weniger losgelöst vom unmittelbaren Kontext. Dementsprechend wird Hannas Gelübde als bedingtes Bittgelübde identifiziert (die Bedingung bzw. Bitte nach der Anrufung Gottes in der Protasis c-f, die Apodosis bzw. das Versprechen an JHWH in g-h)<sup>39</sup> und mit kurzen Anmerkungen erläutert: „Um die Wirkung des Gebetes zu verstärken, fügt sie für den Fall der Erhörung wie Jakob (Gn 28,20ff) und Jefte (Ri 11,30f) ein Gelübde hinzu.“<sup>40</sup> „Das Gelübde, das Hanna hier ausspricht, ist ein Nasiräatsgelübde. (...) Es liegt weder etwas Auffallendes darin, daß Hanna das Gelübde ausspricht, noch in dem וַתִּתְחַוֶּה, so daß kein Grund zur Annahme nachträglicher Erweiterung des Textes durch eine der beiden Gelübde besteht.“<sup>41</sup> Um Hannas Gelübde vollständig in den Blick zu bekommen, genügt es nicht, sich auf V 11 (sowie darin enthaltene Anspielungen an Ri 13) zu beschränken. In der Tat beziehen sich innerhalb von 1Sam 1 noch folgende Abschnitte auf dieses Gelübde zurück: V 19: JHWH erhört Hannas Bitte (Stichwort וַיִּזְכֹּר); V 21-23: ein Dialog mit Elkana, bei dem Hanna ihren Entschluß kundtut, Samuel erst nach seiner Entwöhnung ins Heiligtum nach Schilo zu bringen. Dabei gibt der im Blick auf die Gelübdeeinlösung geäußerte Wunsch Elkanas, „möge JHWH sein Wort realisieren“ (V 23a אִם יִהְיֶה אִתָּךְ דְּבָרֹךְ), für das Gelübdeverständnis Fragen auf. Der unmittelbar anschließende Abschnitt V 24-28 thematisiert

<sup>39</sup> Zur formalen Analyse vgl. bes. *Richter*, Gelübde, 22f.

<sup>40</sup> *Schulz*, Samuel, 14f.

<sup>41</sup> *Stoebe*, 1Samuelis, 96f; ähnlich knapp *Dhorme*, Samuel, 20: „Pour la forme du voeu, cf. celui de Jacob (*Gen.* XXVIII,20-22: E) et celui de Jephthé (*Jud.* XI,30s.: E). (...) Anne veut faire de son fils un naziréen comme Samson (*Jud.* XIII,5). Le signe distinctif est le port de la longue chevelure.“ Vgl. *Keil*, Samuel, 22f.; *Budde*, Samuel, 8. – *Nowack*, *Richter*, Ruth u. Bücher Samuelis, spricht sich, im Gefolge von *Wellhausen*, gegen ein Nasiräatsgelübde aus, 5. – Es gibt allerdings Stimmen, die das Gelübde V 11 (sowie 1,26-27) für eine spätere redaktionelle Einfügung halten, in der Absicht, aus Samuel einen Nasiräer zu machen. Als Hauptargument wird angeführt, daß das wohlformulierte Gelübde in V 11 zu Hannas lautlosem Gebet, V 12-13, in Spannung stehen würde. So neuerdings *Caquot/de Robert*, Samuel, 39: „Par ailleurs, dans l'apodose en 11b, on trouve l'expression מוֹרֶה לֹא מוֹרֶה עַל רִאשׁוֹ qui se retrouve dans l'annonce de la naissance de Samson en Jg. 13.5: elle assimile donc Samuel à un nazir comme Samson. De plus, l'expression כָּל יְמֵי חַיָּיו, que l'on trouve surtout dans des textes deutéronomistes (cf. 4.9; 6.2; 16.3; 17.9; Jos 1.5) évoque même un naziréat à vie. On a donc plusieurs raisons de penser que la formulation de ce passage est due à un rédacteur qui a voulu assimiler Samuel à un nazir à vie, en établissant un parallèle implicite avec Samson.“ – *Richter*, Gelübde, 22f. vertritt die (formgeschichtlich begründete) These, daß Gelübde grundsätzlich redaktionell in Erzählungen eingefügt wurden. Auf ihn berufen sich *Caquot/de Robert*, Samuel, 39 Anm. 12.



die Einlösung des Versprechens. In der Begegnung mit dem Priester Eli am Heiligtum verweist Hanna ausdrücklich auf ihr Gelübdegebet unter den Augen des Priesters zurück (V 9-18). Dieses Gelübde wird gleichsam noch einmal mit anderen Worten vergegenwärtigt, wobei insbesondere mit der Wurzel שאל (*bitten*) gespielt wird. So bezieht sich V 27 auf die Protasis, die Bitte (bes. V 11e), zurück: a „Diesen Knaben habe ich erbeten“ (החפלל vgl. V 10.12) b „und es gab JHWH mir meine Bitte“ (שאלתי), c „die ich von Ihm erbeten habe“ (שאלתי vgl. V 17.20).

Auf die Apodosis, Hannas Versprechen (V 11f.), bezieht sich V 28 zurück: a „Und auch ich habe ihn von JHWH erbitten lassen“ (hi שאל); b „alle Tage, die er lebt,“ c „ist er ein für/von JHWH Erbetener“ (ליהוה שאל). Auffällig und für das Gelübdeverständnis von großer Bedeutung ist hier die Kausativform השאלתי, die sonst nur noch in Ex 12,36 belegt ist. Nach der Grundbedeutung kann das Wort übersetzt werden *jmd. (erfolgreich) bitten lassen*<sup>42</sup>. Im vergleichenden Blick auf das Versprechen in V 11 würde man in V 28 eine Aussage über Hannas Initiative erwarten, mit der sie ihren Sohn für JHWH bestimmt. Dies bringt die Übersetzung zum Ausdruck, die die Kausativform mit *darleihen* wiedergibt (vgl. LXX καγω κίχρω αυτον τω κυρω): „Auch ich will ihn nun Jahwe darleihen.“<sup>43</sup> Hält man sich aber an die Grundbedeutung der Kausativform, so kommt JHWH bei Hannas Versprechen nicht nur die passive Rolle des Empfängers zu, sondern die aktive Rolle dessen, der den Sohn für sich erbittet, wonach das Kind ein שאל ליהוה, ein „für JHWH Erbetener“ ist (nicht ein „Jahwe Dargeliehener“; vielleicht könnte man das ל als ל-auctoris verstehen, „ein von JHWH Erbetener“ – im Blick auf den Sprachgebrauch in 2,20 paßt jedoch die erste Übersetzung besser<sup>44</sup>). Wie die beiden Akteure, die versprechende Hanna und der für sich erbittende Gott, bei der Weihe Samuels zusammenspielen, muß für das Verständnis des Gelübdes genauer analysiert werden.

Aus diesem bisher skizzierten Überblick ergibt sich, daß alle im Text gegebenen relevanten Bezüge in Rechnung gestellt werden müssen, um das Gelübde möglichst präzise zu definieren. Bei diesem ersten Schritt der Interpretation bleibt allerdings unberücksichtigt, daß Hannas Gelübde ein Element in einer offensichtlich kunstvoll gestalteten Erzählung ist<sup>45</sup>. Ein zweiter Schritt muß daher der narrativen Struktur sowie der theologischen

<sup>42</sup> So Stoebe, 1Samuelis, 99; vgl. Driver, Hebrew Text, 17.

<sup>43</sup> Stoebe, 1Samuelis, 98.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Barthélemy, Critique 1, 146.

<sup>45</sup> Ich stütze mich für dieses Urteil auf folgende neuere Arbeiten: Eslinger, Kingship; Garsiel, Samuel; Wénin, Samuel; Rendtorff, Geburt, 132-141

Intention der „Jugendgeschichte“<sup>46</sup> Samuels Rechnung tragen<sup>47</sup>. Ein Einblick in die Tiefenstruktur wird zeigen, welche Rolle Hanna in dem dramatischen Geschehen der Berufung Samuels einerseits und der Verwerfung der Eliden andererseits zukommt, wie sie charakterisiert wird und in welche spirituellen Zusammenhänge ihr Gelübdegebet hineingestellt ist. Erst so, in seiner menschlich- spirituellen Dimension gesehen, wird das Gelübde von innen her versteh- und nachvollziehbar.

Bei diesem „close reading“ beschränke ich mich im Wesentlichen auf Kap. 1-2,21. Obwohl der kunstvoll gestaltete Erzählszusammenhang sich in einem größeren Handlungsbogen bis Kap. 7 erstreckt, ist dennoch nach 2,21 eine erste Zäsur deutlich auszumachen. An dieser Stelle werden die Eltern Samuels, Elkana und Hanna, zum letzten Mal erwähnt. Zudem formt die Schlußszene 2,19-21 mit der Eröffnung 1,1-3 eine Inklusion. Die unfruchtbare, kinderlose Hanna (1,2) verläßt am Ende gesegnet und fruchtbar – drei Söhne und zwei Töchter (2,21) – die eigentliche Bühne der Erzählung, das Heiligtum von Schilo, und kehrt mit ihrem Mann an *dessen Ort* (vgl. *dessen Stadt* 1,3) zurück<sup>48</sup>.

## 2 Inhaltliche und theologische Aspekte des Weihegelübdes

### a Samuel: JHWH gegeben, dem Heiligtum dargebracht: eine geweihte Existenz

Hanna wendet sich in ihrem Gebet aus tiefer seelischer Not (1,6-8.10-11.16) unmittelbar JHWH zu (V 11ff.). Den männlichen Nachkommen, den sie erbittet, verspricht sie, JHWH zu geben (ונחמיו ליהוה). Aus dem weiteren Verlauf der Erzählung wird deutlich, daß sich diese Schenkung des Kindes an Gott in einer Übereignung an das Heiligtum von Schilo konkretisiert und realisiert (vgl. V 21-28). Dort, im Heiligtum, wird Samuel bleiben, dienen und heranwachsen bis zu seiner Berufung zum Propheten (2,11.18.21.26; 3,1.21). Die Übereignung des Knaben an das Heiligtum in Schilo ist von der Erzählung vor allem mit Hilfe der gewählten Terminologie zu einer kultischen Darbringung gestaltet. Dementsprechend wird seine Darbringung im Rahmen der regelmäßigen Wallfahrten der Familie Elkanas zum Haus JHWHs vollzogen, die als Akte der Gottesverehrung den alleinigen Zweck haben, JHWH anzubeten, Ihm zu opfern, sowie Gelübdeopfer einzulösen

<sup>46</sup> Kap. 1-3 werden häufig mit diesem Titel überschrieben, vgl. *Dietrich/Naumann*, Samuelbücher, 7-16.

<sup>47</sup> Ganz in diesem Sinn untersucht auch *Cartledge*, Vows, die „literary function of vows in Hebrew narrative“, 162-199.

<sup>48</sup> Zur ausführlichen und überzeugenden Begründung der Zäsur nach 2,21 vgl. *Wénin*, Samuel, 32ff.

(1,21.24, vgl. 1,3; 2,19). So ist mit der Aussage, Samuel solle „vor dem Antlitz JHWHs erscheinen“, ein kultischer Ausdruck verwendet, der sonst Wallfahrten zum Heiligtum umschreibt (V 22 וְנִרְאָה אֶת־פָּנֵי יְהוָה vgl. Ex 34,23-41; Dtn 16,16). Das Verb, das in diesem Zusammenhang zu Samuels Übereignung an das Heiligtum gebraucht wird, הִבִּיא (1,22.24.25), ist ein kultischer Terminus zur Darbringung von Opfern (vgl. Gen 4,3-4; Lev 4,4 u.ö., Num 15,25). So wird auch Samuel dargebracht, zusammen mit anderen Opfern, drei Stieren, einem Ephra Mehl und einem Schlauch Wein (V 24, vgl. Ex 29,1-3, die Weihe Aarons). Der eigentliche Akt der Darbringung in die Hand des Priesters ist begleitet von der rituellen Schlachtung des Opferstiers (V 25). Im Licht dieser Zusammenhänge erscheint Samuel daher selbst als Opfergabe, die im Rahmen einer Opferschlachtung unter Vollzug eines rituellen Aktes dem Heiligtum und damit JHWH mittels des Priesters dargebracht wird<sup>49</sup>. Durch diese kultische Darbringung an das Haus JHWHs wird Samuel für immer zu einer geweihten, heiligen Person, die aus dem profanen Lebenszusammenhang herausgenommen ist und am geheiligten Ort im Kontakt mit JHWH lebt und dient. Die im Gelübde versprochene Schenkung an JHWH ist also gleichbedeutend mit der Weihe der Person. Daher wird Hannas Gelübde zurecht ein *Weihegelübde* genannt<sup>50</sup>.

Weihe bzw. Heiligung oder auch Konsekration ist in dem ursprünglichen Sinn der Aussonderung einer Person für JHWH verstanden. Diese Konzeption liegt auch dem Nasiräat zugrunde (נזיר *aussondern, weihen*<sup>51</sup> – es ist in Num 6 Gegenstand von Gelübden). MT vermeidet es, im Unterschied zur LXX<sup>52</sup>, Samuel als Nasiräer zu bezeichnen, enthält aber deutliche Bezüge zur Geburts- und Berufungsgeschichte des Simson, eines Nasiräers vom Mutterschoß an (Ri 13)<sup>53</sup>. Insbesondere signalisiert die in Hannas Gelübde enthaltene, mit Ri 13,5 identische Bestimmung, „ein Schermesser soll nicht auf sein Haupt kommen“, daß bei Samuel die Idee des Nasiräats verwirklicht ist<sup>54</sup>, auch wenn er offensichtlich nicht Nasiräer genannt wird

<sup>49</sup> וְיִבְיֹאוּ אֶת־הַנֶּגֶד אֵל עָלַי Vgl. dazu bes. Wénin, Samuel, 53-54.

<sup>50</sup> So Schenker, Unbeachtete Aspekte, 87f.; vgl. Schenker, Gelübde, Sp. 414.

<sup>51</sup> Vgl. u.a. Kühlewein, נזיר, Sp. 50-53.

<sup>52</sup> Neben der LXX wird Samuel auch in 4QSam\* ausdrücklich Nasiräer genannt. Vgl. Caquot/de Robert, Samuel, 39 Anm. 11.

<sup>53</sup> So mit anderen Garsiel, Samuel, 55.

<sup>54</sup> 1Sam 1 und Ri 13 verbindet zudem das Motiv der unfruchtbaren Frauen, die darüberhinaus ihren Männern gegenüber eine souveräne Rolle spielen. Möglicherweise wird in Elis Dialog über Hannas Trunkenheit V 13-15 hintergründig die Vorschrift der Abstinenz von berauschenden Getränken ins Spiel gebracht (vgl. Ri 13,4 u.ö.). Darin sieht jedenfalls Stoebe, 1Samuelis, den Sinn dieser Verse, 97.

(der bewußten Zurückhaltung des M-Textes folgend, sollte man daher Hannas Gelübde nicht einfach als Nasiräergelübde bezeichnen<sup>55</sup>). In der Tat entfaltet sich die Gottesweihe bei Samuel in ganz anderer Weise als bei Simson. Dieser ist in seiner Existenz keinem Heiligtum übereignet, wird aber mit der Sendung betraut, Israel aus der Macht der Philister zu retten und wird dazu mit einer geheimnisvollen, rätselhaften Kraft begabt, letztlich JHWH selbst, der in dem Augenblick von ihm weicht, als seine Weihe durch Delila profaniert wird (Ri 16,4-21; bes. V 17.19.20). Bei Samuel dagegen deutet alles auf eine Weihe zur priesterlichen Existenz im Heiligtum hin (an Stelle der Eli-Söhne, denen er gegenübergestellt wird; vgl. Ps 99,6, wo Samuel zusammen mit den Priestern Mose und Aaron genannt wird). Aber auch כהן *Priester* wird Samuel nicht ausdrücklich genannt (vgl. die Anspielung auf die Erwählung der Sadokiden an Stelle der verworfenen Eliden in 2,35). Im Heiligtum empfängt er schließlich die Berufung, *Prophet* (נביא) und als solcher Empfänger und Vermittler des Wortes JHWHs zu sein (3,1-21)<sup>56</sup>.

#### b JHWHs Initiative bei der Weihe Samuels

Liest man Hannas Gelübde in V 11, so scheint es, daß sie allein über die zukünftige Existenz ihres Kindes bestimmt und verfügt, indem sie es kraft ihres Versprechens zur Gabe für JHWH erklärt<sup>57</sup>. Dieses Gelübde läßt somit den Eindruck entstehen, daß die Initiative und Vollmacht zur Weihe einer Person an Gott beim Menschen liegen kann. In diesem Sinne merkt *Stoebe* an, daß zwar das Nasirät „seinem Wesen nach eine von Jahwe ausgehende Beschlagnahme (und Ausrüstung) zu vorbehaltloser Hingabe an ihn bedeutet... (*Hervorhebung H.T.*)“, daß aber Entfremdungen und Veränderungen im Blick auf die ursprüngliche Form des Nasiräats stattgefunden hätten: „Num 6,1ff. hat das von Jahwe verliehene Charisma den Charakter eines Gelübdes angenommen, das der Mensch auf eine von ihm selbst befristete Zeit ablegen

<sup>55</sup> Wie *Stoebe*, 1Samuelis, 96; *Hentschel*, 1Samuel, 49. – *Wénin* dagegen geht davon aus, daß Samuel bewußt nicht Nasiräer genannt wird, Samuel, 50: „Pourtant, Samuel n'est jamais appelé nazir, et le narrateur ne semble d'ailleurs pas vouloir favoriser cette interprétation.“

<sup>56</sup> *Willis*, *Cultic Elements*, zeigt, daß Samuel priesterliche Funktionen ausübt sowie als Prophet und Richter in Israel wirkt, 44-54.

<sup>57</sup> Die in Num 30,7-9 behandelte Problematik, daß Gelübde von Ehefrauen zur Gültigkeit der Zustimmung des Mannes bedürfen, ist unserer Erzählung fremd. Auch der Dialog zwischen Hanna und Elkana in 1,21-23 dient nicht einer nachträglichen Gültigmachung des Gelübdes der Frau durch den Gatten in der Perspektive von Num 30. *Barthélemy*, *Critique 1*, stellt allerdings folgendes fest, 141: „On voit donc que Qa et la Vorlage du \*G ont essayé, de façon plus systématique en Qa et moins systématique dans le \*G, de répondre à une difficulté halakhique que présente le \*M.“

kann, wovon auch Frauen nicht ausgeschlossen sind. Eine ähnliche Anpassung an das levitische Ritual haben wir auch hier.“<sup>58</sup> Noch pointierter formuliert *Klein*: „But Samuel’s Nazirite status resulted neither from his personal vow, as in Num 6, nor from God’s consecration of someone to himself as in Amos 2,11 and the Samson story. Rather, Samuel was a Nazirite because his mother promised he would be one.“<sup>59</sup> Gegen diesen Eindruck erheben sich vor allem im Blick auf den Gesamtkontext der „Gelübdeerzählung“ einige Einwände. Wie bereits oben angedeutet, gibt es mehrere Indizien, die darauf hinweisen, daß es trotz Hannas Versprechen JHWHs Prärogative bleibt, das Kind für sich auszusondern und zu weihen.

Das gewichtigste Argument für diese Auffassung liefert Elkanas Wunsch für Hanna in 1,23: ‚Tu, was gut ist in deinen Augen, bleib, bis du ihn entwöhnt hast; nur, möge JHWH sein Verheißungswort realisieren!‘ Vergegenwärtigen wir uns die Situation, in der Elkana diesen Wunsch ausspricht. JHWH hat Hanna einen Sohn geschenkt (V 19f.). Nun ist es an ihr, ihr Gelübde zu erfüllen. Elkanas alljährliche Wallfahrt scheint der gegebene Zeitpunkt dafür zu sein (V 21). Hanna erklärt jedoch, daß sie die Erfüllung des Gelübdes aufschieben will, bis ihr Sohn entwöhnt ist. Elkana akzeptiert diesen Aufschub, spricht aber im Hinblick darauf den Wunsch aus, daß JHWH seine Zusage wahr machen wolle. Die Erwähnung eines göttlichen Verheißungswortes in dem Zusammenhang, der Hannas geforderte, aber noch hinausgeschobene Gelübdeerfüllung thematisiert, überrascht und scheint nicht passend. Daher wurde von vielen Exegeten angenommen, es müsse statt von JHWHs Wort (דברו) von Hannas Wort (דברך) die Rede sein: „Von den Auslegern zumeist als דְּבַרְךָ übernommen, weil von einer Verheißung Gottes, deren Erfüllung noch ausstünde, nichts gesagt ist. Doch ist diese Konjektur keine Erleichterung, da הָקִים דְּבַר die Erfüllung einer Verheißung bedeutet und Hanna keine Verheißung gegeben hat, andererseits für die Erfüllung eines Versprechens selber verantwortlich ist.“<sup>60</sup> Gegen diesen Einwand, es sei von keiner Verheißung Gottes die Rede, verweist *Barthélemy* zurecht auf das (freilich schwebend formulierte) Wort des Priesters in V 17: ‚(...) und der Gott Israels möge/wird dein Erbetenes, das du von Ihm erbeten hast geben.‘ Ist dieses priesterliche Wort in der Tiefe tatsächlich Zusage Gottes – Hanna faßt es offensichtlich so auf, V 18, – so würde man freilich denken, diese Zusage sei mit der Empfängnis und Geburt Samuels bereits erfüllt, ist doch der Sohn das von JHWH Erbetene. Der

<sup>58</sup> Vgl. *Stoebe*, 1Samuelis, 96f.

<sup>59</sup> *Klein*, Samuel, 8.

<sup>60</sup> *Stoebe*, 1Samuelis, 99; *Barthélemy*, Critique 1, 140, nennt eine ganze Liste von Exegeten, die diese Konjektur vorgenommen haben.

Wunsch Elkanas bezieht sich aber eindeutig auf die Gelübdeerfüllung, d.h. auf die Darbringung Samuels, die ja durch den Aufschub gleichsam auf dem Spiele steht. In diesem Zusammenhang von einem Verheißungswort JHWHs zu reden, ist nur dann sinnvoll, wenn sich die Bitte Hannas nicht allein auf die Gabe des Sohnes, sondern auch auf dessen Erwählung und Annahme durch JHWH bezieht. Mit anderen Worten, ihr Gelübde, den Sohn Gott zu geben, steht unter dem stillschweigenden Vorbehalt, daß JHWH ihn tatsächlich auch für sich erwählt. Wenn sich also die Zusage des Priesters, „JHWH wird das Erbetene geben“, über die Gabe des Sohnes hinaus auch auf dessen (von der Mutter gleichsam miterbetene) Hinnahme bzw. Erwählung durch Gott erstreckt, so ist Elkanas Wunsch voll verständlich: JHWH möge seine Verheißung wahrmachen, indem Er es fügt, daß Hanna ihr Gelübde erfüllen kann<sup>61</sup>. In diesem Licht erst wird ein weiteres, auffälliges Detail der Komposition des ersten Kapitels verständlich. Hannas „Triumph-“ bzw. „Danklied“, 2,1-10<sup>62</sup>, das Gegenstück zu ihrem Bittgebet in V 11ff., ertönt nicht, wie zu erwarten wäre, nach der Empfängnis und Geburt Samuels. Nicht die Aufhebung der Unfruchtbarkeit, der eigentlichen Quelle von Hannas Leid (vgl. V 4-8), löst die Spannung, sondern erst die „erfolgreiche“ Übereignung des Sohnes ans Heiligtum von Schilo (1,26-2,1). Hanna bleibt mit ihrem Weihegelübde also auf eine ausdrückliche Annahme durch JHWH angewiesen. Dies zeigt zuletzt noch einmal der Dialog mit Eli in V 26-28, insbesondere die dort verwendete Kausativform von שאל, auf die ich bereits hingewiesen habe. Die Formulierung „ich habe ihn erbitten lassen“ (הִשְׁאַלְתִּי) läßt erkennen, daß das Kind kraft des Gelübdes zwar für JHWH zur Verfügung gestellt ist, daß es aber eigens von JHWH für sich erbeten werden muß. Sehr deutlich wird dies in der Übersetzung und Erklärung *Barthélemy*s: „Il faut en effet distinguer deux actes qui,

<sup>61</sup> Ich schließe mich mit dieser Interpretation im Wesentlichen *Barthélemy* an, *Critique* 1, 141: „Or, ce qu'Anne a demandé au vs 11, c'est que le Seigneur, prenant en considération sa misère, lui accorde un fils qu'elle puisse consacrer au service de Dieu. Les divers éléments de cette demande que Dieu, par la bouche d'Ely, a promis d'exaucer, sont indissociables. Elquana, venant d'entendre Anne rappeler son projet au vs 22, approuve ce projet au vs 23 et émet le souhait que le Seigneur réalise sa promesse d'accorder à Anne la possibilité de réaliser son projet. C'est d'ailleurs lors de l'oblation de Samuel (vs 27) que celle-ci reconnaîtra devant Ely que sa demande a été exaucée.“ – *Eslingers* Interpretation dagegen kann nicht ganz überzeugen. Für ihn gehorcht alles menschliche Geschehen und Handeln, also auch Hannas Gelübde, einem göttlichen Plan. Daher wird dann etwa Hannas Gelübde selbst zu Gottes Wort (weil es nur ausspricht, was Gott gleichsam bestimmt und gefügt hat), *Kingship*, 87: „[...] the entire series of events evolves as the manifestation of a divine plan, initiated by God himself [...] Yahweh's assert to Hannah's request signals that the vow is his plan for the future; it becomes 'his word'.“

<sup>62</sup> Die Gattungsbezeichnungen schwanken zwischen Danklied, Hymnus und Siegeshymnus. Vgl. dazu bes. *Watts*, *Psalm and Story*, 29f.; *Dietrich/Naumann*, *Samuelbücher*, 12f.

juridiquement, se correspondent et se complètent: l'initiative de la mère mettant son enfant à la disposition du Seigneur (אני השאלתו ליהוה (= moi, j'en fais un objet de requête pour le Seigneur, 1,28) et l'acte par lequel le prêtre accepte cette offrande, acte dont la forme juridique s'exprime comme la requête que l'on fait pour le Seigneur (השאלה אשר שאל ליהוה, 2,20), requête qui a cet enfant pour objet.<sup>63</sup>

Fazit: bei dem Gelübde der Weihe einer Person, wie im Falle von Hannas Gelübde, bleibt die gelobende Person auf eine ausdrückliche (menschlich vermittelte) Annahme durch Gott angewiesen. Der Grund ist der, daß eine Weihe und damit eine Erwählung einer Person immer der Initiative Gottes entspringt (wie etwa auch bei der Heiligung von Orten und Zeiten). Folglich kann ein entsprechendes Gelübde eine Person lediglich anbieten und zur Disposition stellen unter dem Vorbehalt, daß sie von Gott auch tatsächlich angenommen wird. Würde ein Zeichen einer Annahme fehlen, dürfte ein solches Gelübde nicht erfüllt werden.

### 3 Hannas Gelübde in narrativer Perspektive interpretiert

Die bisherige Analyse hat sich auf das Gelübde allein konzentriert, mit dem Ziel, durch die Zusammenschau der entsprechenden Textverweise die Gestalt und vor allem auch die theologischen Voraussetzungen eines Weihegelübdes präzise zu erfassen. Dabei blieb die Erzählung als solche mit ihrer lebensvollen, am Menschlichen Anteil nehmenden Schilderung der Anfänge Samuels weitgehend ausgeblendet. In dem nun folgenden Abschnitt untersuche ich daher Kap. 1-2,21 in narrativer (textsemantischer) Perspektive. Mein Augenmerk richte ich dabei in erster Linie auf Hanna, die Hauptakteurin des ersten Erzählabschnitts, und ihre Spiritualität. Erst so, in seiner menschlich- spirituellen Dimension gesehen, wird das Gelübde von innen her versteh- und nachvollziehbar.

#### a Aspekte der Tiefenstruktur

Die Handlung der ersten drei Kapitel spielt nahezu ausschließlich im sakralen Bereich der Gegenwart JHWHs. Aus dem Lebensganzen ist nur die Religion, d.h. der Glaubensvollzug des Volkes ins Auge gefaßt (1-2,11 sind Elkana und Hanna, ab 2,12 ist ganz Israel im Blick). Erst mit Kap. 4 wendet sich die Erzählung einer anderen Seite des Lebens zu: dem Krieg, d.h. Israels Auseinandersetzungen mit den Philistern. So ist die Handlung im ersten Akt fast ausschließlich im Bereich des *Hauses JHWHs in Schilo*

<sup>63</sup> Barthélemy, Critique 1, 146; vgl. zur Übersetzung *faire un objet de requête de ... pour* auch Wénin, Samuel, 54 und 290 Anm. 64.

lokalisiert (1,3.7.19.21.22; 2,12-18.19-21.22-36; 3), Ramatajim, der Heimatort Elkanas, wird dabei nur beiläufig erwähnt, 1,1.3.19; 2,11.19-20. Zwei Aufenthalte am Heiligtum werden hervorgehoben und detailliert geschildert, 1,4-19; 1,24-2,11)<sup>64</sup>. Schilo ist von Anfang an als der Ort charakterisiert, wo Hofni und Pinhas wirken: „dort sind die beiden Söhne Elis (...) als Priester JHWHs“ (ושם שני בני עלי). Deren Erwähnung gleich in der Exposition, bei der Vorstellung der dramatis personae (V 1-3), ist besonders auffällig, weil in der Folge (von 1,9 an) nicht sie, sondern Eli als handelnde Person auftritt<sup>65</sup>. In narrativer Perspektive wird den LeserInnen dadurch signalisiert, daß die Empfängnis und Geburt Samuels im Horizont einer den Herzbereich des Volkes Gottes betreffenden Krise zu deuten ist. Es ist eine Krise des Priestertums (vgl. 2,27-36) und damit eine Krise der Vermittlung zwischen Mensch und Gott<sup>66</sup>. Die Verehrung JHWHs ist an zentraler Stelle betroffen, gefährdet, ja geradezu blockiert – JHWHs Wort an Israel bleibt aus (3,1b). So sind die Leute, die in lauterer Treue zu JHWH hinaufgehen, um anzubeten und zu opfern (so Elkana, 1,3.4.19.21.28 und das Volk, 2,13-19), mit der Rücksichtslosigkeit und Brutalität der Priester konfrontiert, die die Opfergaben an sich reißen (2,12-17). Die Krise macht das Fehlen eines wahren und lauterer Mittlers zwischen JHWH und dem Volk schmerzlich bewußt. Samuel wird diese Person sein. Erzählerisch ist dies in einer fortlaufenden Verflechtung zweier Lebenslinien, der positiven, aufsteigenden Samuels mit der auf Gericht und Tod zulaufenden des dekadenten und perversierten Priestergeschlechtes, zum Ausdruck gebracht<sup>67</sup>. Samuel ist also

<sup>64</sup> Auf das Heiligtum bezogene Details werden nur einmal in 1,9 kurz erwähnt (die Türpfosten des inneren Heiligtums *בזווח היכל*, Kap. 3 dagegen, die Berufung Samuels, verlagert den Schauplatz ins Innere des Heiligtums.

<sup>65</sup> Die Erwähnung der Elisöhne wird von manchen als Indiz für einen redaktionellen Eingriff gedeutet. So neuerdings *Caquot/de Robert*, Samuel, 38: „Or, au v. 3b, le clergé de Silo est présenté comme étant constitué par les deux fils d'Eli. Si cette notice semble toute naturelle à cette place, elle est cependant en contradiction avec le reste du récit qui présente le seul Eli comme prêtre en fonction à Silo, et destinée à introduire des personnages dont il sera question au ch. 2, dans des péripécies distinctes du récit initial. Il faut donc y voir l'intervention d'un rédacteur.“ – Anders *Stoebe*, 1Samuelis, 95: „Daß die Söhne vor dem Vater genannt werden, ist kein Widerspruch zu V. 9; es hat auch keine quellen- oder textkritischen Voraussetzungen, sondern erklärt sich eben daraus, daß die Gestalt Samuels einer Siloüberlieferung unter dem Gesichtspunkt der Unwürdigkeit der Eliden zugefügt wurde.“ *Wénin*, Samuel, 37, urteilt, daß dieses Faktum in narrativer Perspektive zu deuten sei.

<sup>66</sup> So mit *Wénin*, der dieser Thematik große Aufmerksamkeit schenkt, Samuel, 56: „De là, il ressort que ce qui est mis en péril par la corruption des prêtres n'est rien moins que la relation entre Israël et YHWH dont les prêtres sont les médiateurs...“

<sup>67</sup> 2,11b Samuel; 2,12-17 Söhne Elis; 2,18 Samuel; 2,21b Samuel; 2,22-25 Eli und Söhne; 2,26 Samuel; 2,27-36 Verwerfung der Eliden; 3,1-4,1a Berufung und Sendung Samuels; 4 Tod der Söhne, Tod Elis; Verlust der Bundeslade.



in dieser Perspektive der Kap. 1-3 um der Gottesbeziehung und Gottesverehrung Israels willen gegeben und durch seine Weihe an JHWH auf Lebenszeit dafür zugerüstet<sup>68</sup>.

Dabei ist Samuel ausdrücklich als Gabe Gottes gekennzeichnet. Nicht nur durch das in diesem Zusammenhang im Hinblick auf das Handeln Gottes durchgängig verwendete Wort *geben* (נתן 1,11.17.27), sondern auch durch die Geburt aus einer Unfruchtbaren, eine Geburt also, die sich nur als Gnade erklären läßt. Doch nicht nur Gabe JHWHs, sondern auch Gabe Hannas ist Samuel (sie „gibt ihn JHWH“, V 11: ותחיו ליהוה)<sup>69</sup>. Durch das Zusammenwirken zweier Freiheiten, der göttlichen und auch der – der göttlichen Freiheit ein- und untergeordneten – menschlichen, erklärt sich die Existenz Samuels als eines von und für JHWH Erbetenen (1,27 שאלתי מעמו – 2,20 שאל ליהוה). Erwähnenswert ist an dieser Stelle, daß im unmittelbaren Kontext *geben* und *lieben* in einen engen Zusammenhang gebracht sind, vgl. 1,5: Elkana gibt Hanna einen besonderen Teil, weil er sie liebt. Dieses Motiv der Liebe soll wahrscheinlich auch im Gelübde mitgehört werden, wenn Hanna JHWH bittet, zu geben und ihrerseits verspricht, das Empfangene JHWH zu geben.

Samuel also ist eine ganz außergewöhnliche Person, ein reines Geschenk. Der Erzählung ist es ein Anliegen, zu zeigen, daß bereits seine Eltern, insbesondere die Mutter, ganz außergewöhnliche Menschen sind: „The narrative focuses at first upon Samuel's parents, their nobility of soul and greatness, in a description which receives assistance from the comparative structures which contribute to the characterization.“<sup>70</sup> Dabei wird vor allem die Spiritualität Hannas beleuchtet, da sie ja mit ihrem Wunsch, aus ihrem Kind eine Gabe an JHWH zu machen, genau das bereitstellt, was in der Krisensituation benötigt wird. Der Eingebung ihres Herzens folgend trifft sie, tiefer gesehen im Sinne der Vorsehung und Führung Gottes, das Richtige und Notwendende<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Ganz in dieser theologischen Linie der Priorität der religio (im strengen Sinn des Wortes) wird in 8,7 die Forderung nach einem König zunächst und vor allem mit der Verwerfung JHWHs gleichgesetzt, also als Widerspruch zur ausschließlichen Gottesbeziehung gesehen.

<sup>69</sup> Vgl. dazu auch den Abschnitt „Samuel, le «donné»“ bei *Wénin*, Samuel, bes. 49-52.

<sup>70</sup> So *Garsiel*, Samuel, 35: „In a manner resembling the practice common in stories both in Israel and outside it that deal with a nation's ancestors and leaders, the special events which accompanied the birth of Samuel, his growth and education are emphasized in our narrative...“

<sup>71</sup> Daß im Zusammenspiel der Umstände und menschlichen Freiheiten dennoch in überlegener Weise der Herr am Werk ist, verdeutlicht besonders der ganz theozentrische Lobgesang Hannas, 2,1-11. Vgl. zu dieser Sicht die Darstellung bei *Dietrich/Naumann*, Samuelbücher, 10f.

*b Hannas Gelübde: Bitte und Dank einer „Armen JHWHs“*

Das Porträt, das die Erzählung von Hanna zeichnet, entspricht dem einer Armen JHWHs. Aus dieser Haltung der spirituellen Armut vor Gott entspringt das Gelübde, aus dieser Wurzel heraus wird es auch von innen her nachvollziehbar. Bei dem Versuch, einige Züge dieses Porträts nachzuzeichnen, ist an erster Stelle Hannas wesensmäßige Angewiesenheit auf JHWH zu nennen. Diese gründet in ihrer Unfruchtbarkeit, denn JHWH hat den Mutterschoß verschlossen. Er allein kann ihn auch öffnen (1,5.6; vgl. 2,6: JHWH macht tot und lebendig). Daraus resultiert auch ihre Armut, wird Hanna doch von Anfang an vorgestellt als eine, *die nicht hat* (1,3 ילדים לחנה לא), im Gegensatz zu Penina, die *kinderreich* ist, die also *hat* (und beim Opfermahl viele Anteile erhält, 1,3.4). Folgerichtig lautet das Wort, das sie in ihrer Armut vor dem Herrn charakterisiert, *bitten* (שאל V 17.20.27; 2,20). Mit diesem ihrem Defizit, der nach archaischem Denken wie ein Fluch auf ihr liegt, geht einher, daß sie von der scheinbar wertvolleren, weil leistungsfähigeren Frau (Fruchtbarkeit) herabgesetzt wird (V 6-7). Bei all den ihr zugefügten Demütigungen, Verkennungen und Aggressionen (vgl. Elis Verhalten, V 13-16) bleibt sie still, sanftmütig, demütig und höflich (sie spricht den Priester, der ihr schwer unrecht tut, mit *mein Herr* אדני an und nennt sich *seine Magd* אמתך, שפחתך, V 15.16.26). Diese ihre Verhaltensweise ist nur die Kehrseite ihrer ausschließlichen Zuflucht zu JHWH. Zurückgeworfen auf ihre Armut und Ohnmacht, baut sie nicht auf eigenes Tun, sondern auf JHWH allein. So ist sie die still Betende (V 8-13, vgl. 2,1-11), die beim Herrn ihr Inneres ausschüttet (V 15-16), von Ihm Zuwendung (V 11), Veränderung, Heil und Frieden erhofft (vgl. V 17 לכי לשלום; vgl. auch den Segen in 2,20)<sup>72</sup>.

Eine letzte theologische Tiefe gewinnt diese spirituelle Haltung im Licht des Hymnus, 2,1-11. Dieses Lied weist zwar auf der reinen Wortebene nur wenig Übereinstimmungen mit dem unmittelbaren narrativen Kontext auf (oft wird auf die Diskrepanz zwischen den sieben Kindern der Unfruchtbaren in 2,5 und den sechs Kindern [einschl. Samuel] Hannas in

<sup>72</sup> Bei *Wénin*, Samuel, finden sich ähnliche Beobachtungen zu Hanna, 48: „A mon avis, le narrateur déforme toutes les lignes pour mettre en relief la relation spéciale entre Anne et YHWH. Chaque fois que YHWH apparaît dans le récit jusqu'à la naissance de Samuel (1,5-6.10.11.12.15.17.19.20), c'est à Anne qu'il est lié quasi exclusivement. [...] toujours elle tient compte de YHWH, se décentre vers lui, son seul espoir dans la détresse (1,10-11.15-16)...“ – Es wäre interessant, Hannas Porträt mit dem Profil des Armen in Ps 37 zu vergleichen. Der Psalm verweist, ähnlich wie Hannas Triumphlied, auf die Situationsveränderung, die über die Frevler hereinbrechen wird.

2,21 hingewiesen)<sup>73</sup>, ist aber dennoch auf redaktioneller Ebene<sup>74</sup> nicht als Fremdkörper in den Zusammenhang eingefügt. Bezüge finden sich vor allem auf der Sachebene: Hanna als Repräsentantin der *Armen*, wie sie im Hymnus an zentraler Stelle genannt sind (vgl. bes. 2,7-8), das Motiv der *Umkehrung der Lebenssituationen* (Erhöhung Samuels – Gericht über die Eliden<sup>75</sup>). Der Hymnus hat wahrscheinlich die Funktion, das erzählte Geschehen, weit über die ersten Kapitel hinaus (vgl. 2,10: der Gesalbte!), in eine theozentrische Perspektive hineinzuholen.

Für die Art der Beziehung zu Gott, die mit dem Begriff der spirituellen Armut bezeichnet werden kann, scheint mir V 9 eine Schlüsselstelle zu sein. Zunächst wird in V 9a.b das gegensätzliche Geschick der *Frommen JHWHs*<sup>76</sup> (beschützt, geborgen) und der *Frevler* (im Unheil) in Aussicht gestellt (Imperfektformen!)<sup>77</sup>. Dann folgt ein Satz, der den Grund für das Gericht an den Frevlern beleuchtet (כי), V 9: „denn nicht durch Kraft“ (in der Regel interpretierend übersetzt „durch *eigene* Kraft“)<sup>78</sup> „ist stark ein Mensch“ (כי לא בכח יגבר איש). Dieser so formulierte Satz will offensichtlich als eine fundamentale anthropologische Aussage verstanden werden, die aber sofort zu folgender Frage weiterführt: wenn nicht durch Kraft, wodurch ist ein Mensch dann stark? Ein grammatikalisches Detail, die Präposition ב, lenkt die Aufmerksamkeit zurück auf V 1, wo sich drei Aussagen unter Verwendung eben dieser Präposition ב finden. Den Vers eröffnend und abschließend bringt die Sängerin ihre Freude an JHWHs Heil zum Ausdruck (V 1e בישועתך שמחת); sie jauchzt in JHWH (עלן לבי ביהוה). Grund für diese Freude ist, – und das ist für unseren Zusammenhang der entscheidende Satz – daß ‚mein Horn erhöht ist durch JHWH‘ (רמה קרני ביהוה). Im Licht von V

<sup>73</sup> So *Caquot/de Robert*, Samuel, 60; vgl. zu den lexematischen Bezügen vor allem *Watts*, Psalm and Story, bes. „Semantic and Thematic Links“, 21-24. Er zeigt auch die vielen Entsprechungen zu 2Sam 22,1-51 auf.

<sup>74</sup> Die Probleme einer Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte sollen außer Acht gelassen werden. Vgl. zu den verschiedenen Hypothesen über die Vorgeschichte und Einfügung des Psalms *Dietrich/Naumann*, Samuelbücher, 11-14.

<sup>75</sup> Vgl. 2,25 יהוה להמיתם mit 2,6a יהוה ממות ומחיה; vgl. 2,36 mit 2,5: die ehemaligen Priester werden sich um Brot verdingen.

<sup>76</sup> Plural nach *qeré*.

<sup>77</sup> *Caquot/de Robert*, Samuel, weisen zurecht auf den Tempuswechsel innerhalb des Hymnus hin, 57: „(...) dans les v. 1-5 prédomine l’accompli (10 fois), dans les v. 6-8 le participe (8 fois) et dans les v. 8-10 l’inaccompli (10 fois). Cette répartition est illustrée par le verbe רום, «élever», qui, dans l’inclusion indiquée plus haut, va de l’accompli qual מרומם (v. 1a) à l’inaccompli hiphil ירם (v. 10b), en passant par le participe polel מרומם (v. 7b). On peut donc discerner un mouvement qui oriente l’ensemble du poème, et que l’on peut exprimer ainsi: ce que Dieu a fait, il le fera.“

<sup>78</sup> So EÜ; BJ; *Stoebe*, 1Samuel, 101; dem Text entsprechend dagegen *Wénin*, Samuel, 444: „Non! Ce n’est pas par (la) force qu’un homme est brave.“

10d.e wird deutlich, daß mit diesem Bildwort die Gabe von Kraft und Sieg durch JHWH gemeint ist (vgl. den parallelismus membrorum V 10d.e „er wird geben Kraft/Stärke seinem König“ // „er wird erhöhen das Horn seines Gesalbten“). Nicht durch Kraft also, sondern durch JHWH ist stark ein Mensch.

Nach diesem Kriterium stehen einander, nach Auffassung des Liedes, zwei Typen von Menschen gegenüber: Solche, die aus sich selber stark sind, die daher Gottes nicht bedürfen und deren Kennzeichen die Hybris ist (V 3). Sie werden auch Frevler, Feinde (V 1) und Streiter gegen Gott genannt (V 10a). Und solche, die alles dem Herrn verdanken, deren Kraft JHWH selber ist, der *Fels* (V 2), auf den sie vertrauend, empfangend gegründet sind. Im Psalm sind dies *seine Frommen*. Die Sängerin und der (ideale) Gesalbte sind jeweils Repräsentanten der Schwachen, Unfruchtbaren und damit der im Zentrum genannten Armen, die *erhöht werden* (V 4-5.7-8)<sup>79</sup>.

Hanna also, so können wir zusammenfassen, ist als Sängerin des Hymnus eine solche *Fromme*, die durch und auch in JHWH lebt (beides klingt im Partikel ׁ an). Für sie ist Gott alles. Sie ist ganz bittend und dankend auf Ihn als Fels gegründet. Von daher versteht sich auch das *Bitt-* und *Dankgelübde* zugleich. Den Erbetenen besitzt sie nicht für sich, gleichsam losgetrennt von JHWH, vielmehr gibt sie ihn dankend an den Herrn zurück, wie zum Zeugnis, daß alles von Ihm kommt und alles Ihm gehört. Aus Hannas Perspektive, die sich im Gelübde dreimal Magd JHWHs nennt, ist der dem Herrn gegebene und im Heiligtum dienende Sohn die Verlängerung und Krönung ihrer eigenen Hingabe. Der von JHWH erbetene und Ihm zurückgeschenkte Sohn ist somit Ausdruck der empfangend schenkenden Gottesbeziehung Hannas.

#### IV ZWEI PROBLEMATISCHE GELÜBDE: SAUL UND JIFTACH

##### 1 Ist 1Sam 14,24 ein Fluch, ein Eid oder ein Gelübde?

Wie bereits beim Durchblick durch die Abhandlungen zum Gelübde ersichtlich wurde, wird 1Sam 14,24 unterschiedlich beurteilt. Für einige handelt es sich bei dem vom Heer geforderten Fasten um ein (Enthaltungs-) Gelübde, für andere, insbesondere für *Cartledge*, kann an dieser Stelle nicht von einem Gelübde die Rede sein. Der Grund liegt in der Terminologie: der Text spricht von einem *Fluch* und auch von einem *Schwur*, nicht aber von einem *Gelübde*. Diese unterschiedliche Beurteilung von V 24 macht eine

---

<sup>79</sup> *Wénin*, Samuel, kann die Quintessenz des Hymnus so zusammenfassen, 60: „(...) YHWH va en effet se révéler un Dieu dont le jugement souverain renverse des situations qui semblaient acquises, en vue d'élever des pauvres et des humiliés qui se fient à lui.“

sorgfältige Analyse der verwendeten Begriffe, Formeln sowie des damit gemeinten Sachverhalts notwendig.

#### a *Fluch oder Eid?*

Saul legt seinem Heer ein Speiseverbot auf mit den Worten des folgenden Fluches: ‚Verflucht ist jeder, der Speise ißt bis zum Abend, bis ich Rache genommen habe an meinen Feinden...‘ (V 24b). Die unmittelbar folgenden Geschehnisse stehen ganz im Zeichen dieses bedrohlichen Fluches. So hält sich das Heer in einer verlockenden Situation an das Speiseverbot (V 25-26), während Jonatan ahnungslos dagegen verstößt (V 27-28).

Kompositionskritisch betrachtet ist in V 24-28 eine erste Szene<sup>80</sup> gestaltet. Rahmend wird in V 24 und 28 Sauls Fluch zitiert: אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם. Jonatans Verhalten wird dem des Heeres gegenübergestellt: dieses führt angesichts des Honigs *seine Hand nicht zum Mund* (וְאִין מִשֵּׁי יָדוֹ אֶל פִּי), weil es den Schwur fürchtet (הַשְׁבָּעָה), jener aber, da er den Schwur nicht gehört hatte (לֹא שָׁמַע בְּהִשְׁבִּיעַ אִבְרִי), *führt seine Hand zum Mund* (וַיִּשֶׁב יָדוֹ אֶל פִּי). Die Symmetrie der V 24-28 läßt sich schematisierend so darstellen:

a Sauls Fluch: ‚Verflucht jeder, der ißt...‘ (V 24)

b das Heer ißt nicht (V 26)

b' Jonatan ißt (V 27)

a' Sauls Fluch: ‚Verflucht jeder, der ißt...‘ (V 28).

Angesichts dieser auf Symmetrie bedachten Darstellungsweise fällt es besonders auf, daß Sauls Fluch mit verschiedenen Wendungen eingeleitet wird. So lautet die Formel in V 24ba וַיִּנְאָל שְׁאוּל אֶת־הָעָם, in V 28aβ dagegen heißt es אֶת־הָעָם (...) הַשְׁבָּעַתְּ הַשְּׁבִיעַ. Die Übersetzung im ersten Fall lautet: „Saul *stellte* sein Heer *unter einen Fluch*...“<sup>82</sup>, im zweiten Fall: „Dein Vater *nahm* dem Volk das *bindende Versprechen ab*...“<sup>83</sup> Diese sich abwechselnden Bezeichnungen stiften auf den ersten Blick Verwirrung und werfen die Frage auf, worum es sich bei diesem „Speisetabu“ genau handelt. Ist es lediglich ein Fluch, der das Heer kraft der angedrohten Konsequenz davon abhalten

<sup>80</sup> McCarthy, Hero, 256: „This piece is a ring construction: *hašbā'a' hišbā'a'* and *'ārūr* in 28 pick up *yō'e'l* and *'ārūr* in 24... This closes the tale of the vow in itself and sets it against Jonathan's condemnation of its folly in 29-30.“

<sup>81</sup> Bei dieser Verbform handelt es sich um eine abgekürzte Form des Kausativ-Stammes der Verbwurzel אָלַח, vgl. G-K, § 76d.

<sup>82</sup> Ich folge hier der Übersetzung von Keller, אָלַח, Sp. 151.

<sup>83</sup> So Keller, שָׁבַע, Sp. 860. Wortgemäß müßte die kausative Verbform in der figura etymologica folgendermaßen wiedergegeben werden: „*Schwören, schwören lassen* hat dein Vater das Heer...“

soll, etwas zu essen?<sup>84</sup> Oder handelt es sich um ein Versprechen, das dem Heer abverlangt wird?<sup>85</sup> Oder aber, und dies ist die dritte Möglichkeit, es liegen in beiden Formulierungen nicht zwei Alternativen vor, sondern ein und dieselbe Sprachhandlung, nämlich ein *Eid*, zu dem der Fluch hinzugehört, wie „zwei Seiten einer Medaille“<sup>86</sup>.

Für die Klärung dieser Frage ist ein kurzer Vergleich mit Ri 21,1-25 besonders erhellend. Dieses Kapitel erzählt von einem Schwur der Israeliten, den Benjaminiten keine ihrer Töchter zur Frau zu geben (V 1.7.18). Ein und derselbe Schwur wird in zweifacher Weise zitiert. V 1 gibt die beeidete Abmachung wieder: „Die Leute von Israel hatten in Mizpa geschworen: »Keiner von uns soll seine Tochter Benjamin zur Frau geben.«“ (vgl. V 7). V 18 dagegen zitiert einen Fluch: „Die Israeliten hatten ja geschworen: »Verflucht, wer Benjamin eine Frau gibt«“ (ארור נתן אשה לבנימן). Die Nennung des beeideten Versprechens oder der Verfluchung für den Fall der Nichterfüllung des Versprechens sind offensichtlich zwei gleichwertige, austauschbare Variationen der Wiedergabe eines Schwurs<sup>87</sup>. Dies bestätigt ein Blick auf Gen 24. Abraham nimmt seinem Knecht den Schwur ab, für Isaak keine kanaaniäische Frau zu nehmen (V 3 ואשבעך ביהוה אלהי השמים vgl. V 8f.). Der Knecht gibt später die Worte Abrahams wieder und spricht in V 41 an Stelle des Schwurs (V 8 ונקיה משבעתי) von einem Fluch (או תנקה מאלהי). Der Fluch kann folglich als „pars pro toto“ den Eid bezeichnen<sup>88</sup>. Dies ist dadurch begründet, daß nach biblischem Verständnis mit einem Eid immer auch eine Eventualverfluchung verbunden ist<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Donner, Verwerfung, 133-164: „(...) Der Sache nach handelt es sich hier jedoch nicht um eine von Saul veranlaßte Eidesleistung des Volkes, sondern um einen ‚Verwünschungsfluch‘ (vgl. F. Horst, Eid II. RGG<sup>3</sup> II, 349f.) des Königs, auf den das Kriegsvolk verpflichtet wird.“ Vgl. Caquot/de Robert, Samuel, 155: „(...) avait proféré une imprécation sur le peuple, en disant...“

<sup>85</sup> Vgl. neben Keller, שבע, Sp. 860, Stoebe, 1Samuelis, 265: „(...) darum verlangte Saul dem Volk einen Eid ab des Inhalts:...“ (vgl. s. Übers. zu V 28). Dhorme, Samuel., 119: „Saul fit prêter serment au peuple en ces termes:...“ Klein, Samuel, 130: „(...) by causing the troops to make this oath...“ Fokkelman, Samuel, 66: „(...) made them swear this oath...“

<sup>86</sup> Für Fokkelman, Samuel, sind die beiden Begriffe Synonyme, 63 Anm. 51: „This context makes אלה and the more general שבע synonymous.“

<sup>87</sup> So auch Keller, שבע, Sp. 858: „Man beachte in Ri 21 die drei parallelen Ausdrucksweisen: (...) Die drei Wendungen sind offensichtlich gleichwertig, ob mit oder ohne Fluchformel oder Hinweis auf Jahwe.“

<sup>88</sup> Vgl. Horst, Eid, 302: „Eid und Fluch hängen hier so zusammen, daß der Eid konkludent den Fluch ins Leben ruft. Man kann darum den gleichen Komplex abwechselnd mit dem einen wie mit dem anderen Wort benennen (Gen 24,3.9.37 gegenüber V. 41).“

<sup>89</sup> Dazu Keller, אלה, Sp. 150f.: „An etwa der Hälfte der Stellen steht אלה in sachlichem Zusammenhang mit Eid (...) und Bund (...) Gemeint ist zunächst die in jeder Eidesleistung enthaltene Sanktion durch eine bedingte Selbstverfluchung, der im Falle des Eidbruches ausgelöste Fluch dann aber auch metonymisch (als pars pro toto) die eidliche

Für 1Sam 14,24-28 ergibt sich jetzt ein erstes Ergebnis. Obwohl im Text lediglich der Wortlaut eines Fluches erscheint, handelt es sich hier um ein beeidetes Versprechen, wie es ja die Begriffe השבעה (V 26b) und שבע (V 27f.) zu erkennen geben. Der Fluch, der also in (metonymischer) Formulierung den ganzen Schwur bezeichnet, tritt im Fall der Übertretung des Eides in Kraft (V 24b.28b). Der Sache nach geht es um das beeidete Versprechen bzw. die beeidete Verpflichtung, bis zum Abend keine Speise zu sich zu nehmen. In 1Sam 14,24ff. ist zugleich wie in Gen 24,3 die Situation gegeben, daß ein Übergeordneter Untergeordneten einen Schwur abverlangt. Dies wird in der Eidformel in Gen 24 durch die Kausativ-Form des Verbs שבע zum Ausdruck gebracht: וַיְשַׁבְּעֵהוּ. Der Knecht leistet den abverlangten Eid (V 9). Aus dem Zusammenhang von Gen 50,25 und Ex 13,19 wird zudem ersichtlich, wie ein abverlangter Eid (שבע hi) auch über Generationen hin verpflichten kann<sup>90</sup>. Die aus den Vergleichsstellen gewonnenen Erkenntnisse helfen, den in 1Sam 14,24-28 geschilderten Sachverhalt klarer ins Auge zu fassen: Saul als Heerführer und König verlangt seinen Leuten das beeidete Versprechen ab, sich jeglicher Speise zu enthalten. Denjenigen, der den Eid nicht einhält, stellt Saul unter einen Fluch. Der Fluch bedroht ohne Ausnahme die Gesamtheit seiner Untergebenen!

#### b Sinn und Zweck dieses Fastens

Mit der gewonnenen Feststellung, daß in V 24-28 ein typischer Eid vorliegt, ist die Analyse der von Saul auferlegten Fastenverpflichtung noch nicht abgeschlossen. Es stellt sich ja die Frage nach Sinn und Zweck eines solchen Speiseverbotes gerade zu Beginn einer kriegerischen Handlung<sup>91</sup>.

Saul selbst spricht deutlich aus, daß er unbedingt einen Sieg über die Philister erlangen will (V 24. 36). Das Gelingen hängt jedoch ganz von der Mitwirkung JHWHs ab (vgl. bereits 13,8-12; 14,6; 14,37)<sup>92</sup>. So kann das

---

Verpflichtung bzw. der Vertrag selbst. (*Hervorhebung H.T.*)“ Vgl. Keller, שבע, Sp. 860; Horst, Eid, 301; Schenker, Eid, Sp. 522: „Die ellipt. E.-Formel u. die Austauschbarkeit der Bezeichnungen v. E. u. Fluch (Gen 24,41, vgl. V. 37; Ri 21,7.18; Neh 10,30 erweisen E. als bedingte Selbstverfluchung.“

<sup>90</sup> Weitere Beispiele für auferlegte eidliche Verpflichtungen: Gen 50,5.6; Jos 2, 12.17.20; 1Sam 20,17.

<sup>91</sup> Für Fokkelman, Samuel, 63f. hat ein solches Fasten keinen Sinn: „(...) a general who withholds food from his army during the battle is not quite right in the head.“

<sup>92</sup> Stoebe, 1Samuelis, sieht eine gewisse Nähe zum Gelübde Jiftachs, 271: „Es liegt zunächst wohl in der Linie des Fastens als Bußgestus bei Notständen, greift aber doch darüber hinaus und zeigt Verwandtschaft mit der sexuellen Enthaltsamkeit bei Kriegszügen, die nicht auf der Ebene des Profanen liegen, auf der anderen Seite auch Berührung mit dem Gelübde Jephtas (Jdc 11,30) bei Beginn seines Befreiungskampfes.“ Vgl. auch Blenkinsopp, Jonathan's Sacrilege, 427f.

Fasten nur dann einen Sinn haben, wenn es in irgendeiner Weise dazu dient, die Hilfe JHWHs zu gewinnen<sup>93</sup>.

Das Fasten gehört im Alten Testament zu den sog. «Selbstminderungs-riten»<sup>94</sup>, als Ausdruck von Trauer<sup>95</sup> und Bußgesinnung<sup>96</sup>. Gerade im Zusammenhang der Reue ist das Fasten ein Ritus, der das Bittgebet begleitet und verstärkt<sup>97</sup>. Dieser Zweck des Fastens wird am Beispiel von 2Sam 12,15-23 deutlich: Als Davids Kind, Frucht des Ehebruchs mit Batseba, erkrankt, nimmt dieser schwere Entsaugungen auf sich: er fastet, weint, schläft auf dem Boden und wäscht sich nicht mehr (V 16.20). Irrtümlich deuten die Hofbeamten diese Riten als Ausdruck der Trauer wegen der Erkrankung des Kindes (V 18). In der Tat jedoch sind diese Selbstbelastungen ein letzter und äußerster Versuch Davids, den Herrn umzustimmen und die Genesung des Kindes doch noch zu erlangen (V 14.22). Nur so erklärt es sich, daß er sein Fasten nach dem Tod des Kindes beendet (obwohl er doch Grund hätte, jetzt erst recht zu trauern)<sup>98</sup>. So zeigt sich das Fasten als ein Handeln, das einem Bittgebet besonderen Nachdruck zu verleihen vermag.

Ganz in dieser Linie ist auch das Fasten des Heeres in 1Sam 14,24ff. zu verstehen. Die Enthaltung soll nach der Absicht Sauls einem Appell an JHWH gleichkommen, sich gnädig zu erweisen und den Sieg gegen die Philister zu schenken. Die herbe Belastung (vgl. V 24a<sup>99</sup>.28b.31b), die die Leute auf sich nehmen, soll gleichsam an JHWHs Erbarmen rühren und Ihn zum Handeln drängen<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> In diesem Sinn verstehen das Fasten: *Budde*, Samuel, 96: „(...) das Enthaltungsgebot, (...) um dadurch das Wohlgefallen Jahwes zu verdienen.“ *Schulz*, Samuel, 205; *Wendel*, Opfer, 194: „Durch dieses dem Heer auferlegte Enthaltungsgelübde soll die Hilfe Jahwes herbeigeführt werden.“ *de Vaux*, Samuel, 75 n. b): „Ce jeûne volontaire est un moyen d'obtenir la victoire, qui est donnée par Dieu.“ *McCarter*, 1Samuel, 249, vgl. 251.

<sup>94</sup> Vgl. dazu *Kutsch*, „Selbstminderungsriten“, 78-95

<sup>95</sup> Zu den Trauerriten *Schelbert*, Trauerbräuche, 1780f.

<sup>96</sup> Besonders Joel 1,13ff.; 2,12ff.; Jona 3,5-9.

<sup>97</sup> *van Born*, Fasten, Sp. 472: „(...) soll dem Bittgebet mehr Nachdruck verleihen und wird daher bei besonders schweren Heimsuchungen empfohlen (1Sm 7,6; Joel 1,14; 2,15 u.ö.). Vgl. zum Zusammenhang von Fasten und Bittgebet Ps 35,13; 69,11; 109,24.

<sup>98</sup> Vgl. 1Kön 21,27-29; *Schenker*, Sühne, 154 Anm. 59: „Davids Fasten und Abtötung sind keine Trauerriten, sondern Bussübungen, mit denen ein Schuldiger seine Bitten begleitet (...) er kann bloss die Haltung des um Begnadigung Flehenden einnehmen.“

<sup>99</sup> V 24a ist wohl so zu verstehen, daß die Bedrängnis Israels (ואיש ישראל ננש) durch Sauls Fastenverpflichtung verursacht ist. Vgl. *Caquot/de Robert*, Samuel, 155: „Ce jour-là, les Israélites furent opprimés, car Saül avait proféré une imprécation...“ Vgl. Samuel, 166: „Mais ici l'oppression n'est plus le fait des Philistins: c'est Saül l'oppresseur...“ *McCarthy*, Hero, 255; *Fokkelman*, Samuel, 66.

<sup>100</sup> So *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 88: „Fasten und Verzicht auf bequemen Schlaf unterstreichen die Dringlichkeit der Bitte. Worte allein genügen nicht. Diese Verzichte sind eine Art von Selbstbelastung des Gelobenden, gewissermaßen eine Pression, um den



c *Das dem Heer abverlangte Fastenversprechen ist ein Gelübde*

Nachdem sich die eingangs aufgestellte Vermutung bestätigt hat, daß der Sinn des Fastens darin besteht, JHWHs Hilfe für den Kampf gegen die Philister zu gewinnen, wird zugleich deutlich, daß JHWH auch der Adressat des Fastenversprechens ist. Ihm wird die Enthaltung von Speise dargeboten, ihm gegenüber wird die eidliche Verpflichtung eingegangen. Diese Feststellung ist entscheidend im Hinblick auf eine exakte Einordnung von Sauls Fastenverordnung. Vergegenwärtigen wir uns dazu *Schenkers* Definition von Gelüben: „G. sind *Versprechen*, durch die sich Gelobende Gott gegenüber binden wie Schwörende durch den Eid. Im Unterschied z. Eid, durch den sich Schwörende vor Gott menschl. Partnern verpflichten, verpflichten G. nicht nur vor Gott, sondern zugleich ihm gegenüber.“<sup>101</sup> Da der Eid, den Saul in 1Sam 14,24 schwören läßt, JHWH gegenüber verpflichtet, ist er ein Gelübde<sup>102</sup>. Konkret handelt es sich in diesem Fall um ein kollektives Gelübde, das, vom König auferlegt, das ganze Heer bindet und verpflichtet. Der ausgesprochene Fluch soll kraft der angedrohten Ahndung verhindern, daß dieses Gelübde gebrochen wird. Unsere Stelle liefert zugleich ein Beispiel dafür, daß Gelübde auch mit dem Wort *Eid* (השבעה) bezeichnet werden können (vgl. Ps 132,2; 119,106). Wie bei einem Eid wird auch beim Gelübde Gott als Zeuge und Garant angerufen, der beim Bruch des Gelübdes ahndend den Fluch wirksam werden läßt.

---

Angesprochenen zum Handeln zu zwingen, denn solche Abtötung kann er nicht lange ungerührt mitansehen.“ Mit Sauls Fasteneid ist Davids Schwur in Ps 132,2-5 vergleichbar.

<sup>101</sup> *Schenker*, Gelübde, Sp. 414.

<sup>102</sup> So *Smith*, Samuel, 114; *Budde*, Samuel, 96: „Sauls Gelübde und Jonatans Übertretung“; vgl. 97: „(...) der Schwur des Volkes macht das Gelübde erst verbindlich.“; *Schulz*, Samuel, 205: „Das Fastengelübde“; 211: „Enthaltungsgelübde“; *Wendel*, Opfer, 194; *Hertzberg*, Samuelbücher, 90f. wechselt zwischen „Schwurverpflichtung“ und „Gelübde“; *de Vaux*, Samuel, 75; *Stoebe*, 1Samuelis, 265, gibt folgenden Titel: „14,23b-46 Sauls unbedachtes Gelübde und seine Folgen“; *McCarthy*, Hero, 255f.: „Saul has vowed his army to a fast which weakens the fighters...“ *Klein*, Samuel, 138; *Delekat*, Gelübde, Sp. 541.

## 2 Sauls Gelübde in narrativer Perspektive interpretiert

Der hier vor allem interessierende Erzählszusammenhang 14,24-46 ist Teil eines größeren Ganzen, das im Zuge einer narrativen Interpretation zumindest summarisch mit in Betracht gezogen werden muß. Sauls Verurteilung durch Samuel in 13,13-15 markiert einen Einschnitt, von dem an der Gesalbte Saul teils offen, teils subtil andeutend negativ geschildert wird<sup>103</sup>. Dabei liefert die Schlacht gegen die Philister in Michmas von 13,16-14,46 den Geschehensrahmen, in dem Saul agiert und letztlich erfolglos abtreten muß (vgl. V 46).

In 14,1-14 wird Saul gleichsam indirekt durch die positiv gezeichnete Kontrastfigur seines Sohnes Jonatan desavouiert, in 14,24-46 disqualifiziert er sich selbst durch seine Aktionen. Konkret sind dies das Fastengelübde (V 24) sowie die beiden Eide, mit denen er das Todesurteil des Schuldigen untermauert (V 39.44). Der minimale Erfolg im Kampf gegen die Philister ist der Ausweis dafür, daß das Enthaltungsgelübde ein letztlich ineffizientes und unangemessenes Mittel war. Im Heer selbst führt es zu chaotischen Zuständen und bringt paradoxerweise den eigentlichen Retter Jonatan (nicht die Feinde) in Todesgefahr (vgl. V 45).

Durch den Kontrast zu Jonatan werden vor allem zwei Fehlhaltungen Sauls anschaulich gemacht: sein Mangel an Glaube sowie das fehlende Ausgerichtet- und Disponiertsein für Gottes Zeichen und Eingreifen. Jonatan zieht allein mit seinem Waffenträger gegen die Übermacht der Philister zu Feld. Dabei trägt ihn der Glaube, daß alles letztlich von JHWH, für den nichts unmöglich ist, abhängt. V 6 läßt ihn diesen Glauben aussprechen: „vielleicht handelt JHWH für uns, denn für JHWH gibt es kein Hindernis, um zu retten, sei es durch viele, sei es durch wenige.“ Saul dagegen baut allein auf die Zahl (oder Stärke) seines Heeres (13,6-9.11-12)<sup>104</sup>. Jonatan wartet ruhig und gelassen auf ein Zeichen für Gottes Mitsein (14,8-10). Saul dagegen bringt diese Geduld und Offenheit nicht auf (13,8-10.13; 14,18-19), ja er muß sogar vom Priester daran erinnert werden, JHWH zu befragen (14,36). In dieser Perspektive erscheint das dem Heer auferlegte *Fastengelübde* ebenfalls *als ein Ausdruck mangelnden Gottvertrauens*. Aus den Zeichen wäre auch für Saul zu erschließen gewesen, daß JHWH Israel im Kampf gegen die Philister zur Seite steht (14,15-23). Ein Enthaltungsgelübde in der Absicht, JHWH zur Hilfe zu drängen, ist daher eine überflüssige, an der Realität vorbeigehende Initiative (darin ist Saul mit Jiftach vergleichbar, der trotz der Gabe des Geistes ein Bittgelübde ablegt, Ri 11,29-31).

<sup>103</sup> Vgl. dazu vor allem die überzeugenden Analysen von *Garsiel*, Samuel, 84f.

<sup>104</sup> So *Garsiel*, Samuel, 86.

Die eigentliche „Gelübdeerzählung“ (V 24-46) ist in drei Szenen nach dem Schema A: V 24-31 – B: V 32-35 – A': V 36-46 gegliedert<sup>105</sup>. In Szene A wird das kollektive Fastengelübde zitiert und einerseits dessen Einhaltung durch das Heer sowie andererseits dessen (unbewußte) Übertretung durch Jonatan geschildert. Erst in Szene A' wird der Verstoß gegen das Gelübde aufgegriffen und der Umgang mit der dadurch entstandenen objektiven Schuld thematisiert. Die Tatsache, daß Szene B wie ein retardierendes Moment eingeschoben ist und die Thematik „Verstoß gegen das Fastengelübde/drohender Fluch“ noch in der Schwebe bleibt, bewirkt erzählerisch eine Erhöhung der Spannung, so daß die Erzählung in der Schlußszene (V 36-46) ihren Höhepunkt erreicht. Verstärkt wird dieses retardierende Moment noch durch das „Ablaufen“ der erzählten Zeit: V 24 „an jenem Tag; bis zum Abend“; V 34 „in der Nacht“; V 36 „noch in der Nacht“ – „bis zum Morgengrauen“. Am Höhepunkt der Erzählung bleibt die Zeit stehen! Durch das sich zeitlich hindehnende Geschehen wird zugleich erzähltechnisch verdeutlicht, daß der Bruch des Gelübdes Saul, dem Hauptverantwortlichen, lange Zeit verborgen blieb. Leser/Hörer aber, die den (zweimal wiederholten) Fluch im Ohr haben, rechnen damit, daß eine Reaktion erfolgen muß und warten gespannt darauf. In der Tat bleibt diese Reaktion nicht aus. Bei der Befragung Gottes in V 37 gibt es keine Antwort: JHWHs „Zorn“ wird erahnbar<sup>106</sup>.

An diesem Punkt berühren wir eine Eigenart dieser Erzählung im Hinblick auf den Umgang mit dem Gelübde. Zum einen wird dieses Fastengelübde kritisiert und in seiner Sinnhaftigkeit radikal in Frage gestellt. Dies geschieht direkt und ausdrücklich durch Jonatan: ‚Unglück bringt mein Vater über das Land. Seht doch, wie meine Augen hell geworden sind, da ich ein bißchen von diesem Honig gekostet habe. Um wieviel mehr, wenn heute die Leute von der Beute ihrer Feinde, die sie gemacht haben, hätten essen können; wäre dann die Niederlage der Philister nicht viel größer gewesen?‘ (V 28-30) Ein indirekte Kritik sind die verheerenden Auswirkungen unter den überforderten Leuten. Eine Sünde ist die Konsequenz. Saul kann sie nicht ungeschehen machen und nur halbwegs die Ordnung wiederherstellen (V 31-35).

<sup>105</sup> So *Caquot/de Robert*, Samuel, 166: „Dans l'épisode de l'interdit alimentaire transgressé par Jonatan (A: v. 24-30 et A': v. 36-46) l'attitude de Saül est désapprouvée. La condamnation est beaucoup plus discrète dans celui du sacrifice du peuple, au centre de la péricope (B: v. 31-35).“

<sup>106</sup> Obwohl dieser Begriff hier nicht verwendet wird, ist es mit *Caquot/de Robert*, Samuel, 168, von der Sache her berechtigt, das Schweigen JHWHs als Ausdruck „seines heiligen Widerwillens“ gegen das Unrecht zu deuten.

Paradoxerweise läßt die Erzählung trotz dieser herben Kritik an der Gültigkeit von Gelübde und Fluch keinen Zweifel aufkommen. Durch den unbabsichtlichen(!) Verstoß gegen das (zwar fragwürdige) Fastengelübde ist dennoch eine gravierende Schuld JHWH gegenüber entstanden (ein Sakrileg), die nicht ohne Folgen bleiben kann.

Saul fügt seinem törichten und die Gemeinschaft gefährdenden Gelübde noch eine weitere Torheit hinzu. Als die Schuld im Heerlager offenbar wird, setzt er sogleich in richterlicher Vollmacht die durch zwei weitere Eide bekräftigte Todesstrafe für den Schuldigen fest, obwohl weder dieser noch der genaue Tatbestand feststehen. Dieser Problematik ist der abschließende Höhepunkt der Erzählung gewidmet, eine formal und inhaltlich durch den Begriff „Rettung“ gerahmte Gerichtsszene, V 38-45 (V 39 אַח יִשְׂרָאֵל; V 45 אֲשֶׁר עָשָׂה).<sup>107</sup> Siebenmal wiederholt sich das Leitwort *Tod/sterben* (V 39 2x; 43b; 44 2x; 45 2x; מוֹת), zuletzt in der auch an den Leser/Hörer appellierenden rhetorischen Frage des Heeres (V 45)<sup>108</sup>: „Jonatan soll sterben, der diesen großen Sieg in Israel errungen hat? Und das Heer kaufte Jonatan los und er starb nicht.“ Sauls erster Eid, noch vor Eröffnung der Untersuchung, ist übereilt und unbedacht (V 39), sein zweiter Eid, eine bedingte Selbstverfluchung, zementiert seine Torheit (V 44). Jonatans Geständnis wirkt in seiner beißenden Ironie in diesem Zusammenhang entlarvend<sup>109</sup>: „Gekostet, gekostet habe ich mit der Spitze meines Stabes in meiner Hand ein bisschen Honig; siehe, ich will sterben!“<sup>110</sup> (V 43b: In der Übersetzung sind die Paronomasie מָעַם [...] מָשָׂה [...] מָעַם מַעֲמִיד sowie die Assonanzen des hebräischen Textes leider nicht nachzuahmen). Saul ist in seinem Eifer erblindet, das Heer aber rettet Jonatan: „Der Eifer, mit dem der König den begangenen Frevel aufzudecken bemüht ist, um dann seinen eigenen Sohn als den schuldig-unschuldigen Frevler zu erkennen, – das hätte in einer griechischen Tragödie entfaltet werden können (1.Sam. 14).“<sup>111</sup>

<sup>107</sup> So *McCarthy*, Hero, 258: „Thus an inclusion with *yꝑ* ties the judgement scene together and links it with the successful part of the war (cf. *wayyōšā yhwḥ* in 23).“

<sup>108</sup> Vgl. zu dieser Beobachtung *McCarthy*, Hero, 258.

<sup>109</sup> Vgl. *Garsiel*, Samuel, 87: „Only in declaring his readiness to die for having tasted ‚a little honey‘ (...) does he sound an ironic criticism of the man whose ill considered oath has brought about his sin.“

110 טַעַם טַעַמָּי בִּקְצָה הַמָּטָה אֲשֶׁר־בִּידֵי מַעַט דִּבֶּשׁ הֲנִי אֲמִיחַ: 1Sam. 14,43.

<sup>111</sup> Zu dieser Bezeichnung vgl. *von Rad*, Theologie I, 337.

### 3 Gelübde und Eide binden JHWH in der Funktion des Zeugen und Garanten

Dtn 23,22 kündigt für den Fall der Nichterfüllung von Gelübden eine Ahndung von Seiten JHWHs an: „Wenn du JHWH, deinem Gott, ein Gelübde gelobst, zögere nicht, es zu erfüllen; denn JHWH dein Gott würde es gewiß von dir fordern und es wäre als Schuld auf dir.“<sup>112</sup> Eine solche Reaktion JHWHs auf die Nichterfüllung eines Gelübdes ist in unserer Erzählung offensichtlich in V 37 gegeben. Bei der vom Priester verlangten Befragung bleibt JHWHs Antwort aus. Dieses Unheil kündende Schweigen kann dahingehend interpretiert werden, daß JHWH Saul und das Heer verlassen hat (V 37)<sup>113</sup>. Die folgende Untersuchung geht der Frage nach, warum auf die Nichterfüllung von Gelübden notwendig eine Reaktion JHWHs folgen muß. Wie 1Sam 14,24 zeigt, sind Eide immer dann Gelübde, wenn sie an JHWH adressiert sind. Für Gelübde gelten daher hinsichtlich der Anrufung Gottes und der Verbindlichkeit die gleichen Verpflichtungen. So ist es naheliegend, den theologischen Zusammenhang zwischen Nichterfüllung von Gelübden und notwendiger göttlicher Reaktion im Licht gebrochener Eide näher zu ergründen.

Als Vergleichsstelle bietet sich 2Sam 21,1-14 an. Wie in 1Sam 14,37 das *Schweigen JHWHs*, so wird in 2Sam 21,1 eine *dreijährige Hungersnot* zum Hinweis auf eine negative Reaktion JHWHs. Diesen Hinweis ernstnehmend erfährt David im Gebet, daß eine Schuld auf Saul und seinem Haus lastet. Diese Schuld besteht in einem Verstoß gegen das beeidete, unbefristete Versprechen der Führer Israels, die Gibeoniter nicht zu töten (V 2, vgl. Jos 9,15.18). Es existiert also ein Eidbruch, der lange Zeit unentdeckt geblieben war (V 2b). JHWH reagiert (V 1), und diese Reaktion wird der Auslöser dafür, daß die bestehende Schuld ans Licht kommt (V 1b). In einem letzten Schritt geht es um die Heilung (Sühnung, V 3) der Schuld (V 4-14). In diesem Erzählszusammenhang werden zwei Aspekte deutlich. (1) JHWH reagiert auf einen Eidbruch in einer für die Menschen erfahrbaren Weise (z.B. die Plage einer Hungersnot). Eine Reaktion ist notwendig, weil das Vergehen gegen die beeidete Verpflichtung den Menschen verborgen geblieben war und folglich menschlicherseits nichts gegen ein solches Sakrileg unternommen wurde. JHWH muß auf einen solchen Eidesbruch reagieren, weil er als angerufener Zeuge die letzte Verantwortung für die Einhaltung des Schwurs übernommen hat: „JHWH ist «Zeuge», weil er das Recht hütet, zumal wenn er für eine Verpflichtung oder einen Vertrag durch

<sup>112</sup> בִּיתְחֹר גָּדַר לִיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תִאָּחֵר לְשִׁלְמוֹ בִּידְרֹשׁ יְיָ שָׁנָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּעֶמְדָּה וְהָיָה כִּד חָסָא (Dtn 23,22).

<sup>113</sup> So Caquot/de Robert, Samuel, 167f.: „Ce signe de déréliction, qui sera repris en 28.6...“

einen Eid ausdrücklich als Garant angerufen wird, wie das in Jer 42,5 geschieht...“<sup>114</sup>

(2) Die negative Reaktion (der „Zorn“) JHWHs angesichts eines gebrochenen Eides ist nicht schon als Strafe zu verstehen. Die Intention JHWHs ist es vielmehr, verborgen gebliebene Schuld aufzudecken, damit sie gesühnt und geheilt werden kann. Erst nach der Aufdeckung stellt sich die Frage nach dem richtigen Umgang mit der Schuld.

Von diesen beiden Beobachtungen her findet JHWHs Schweigen in 1Sam 14,37 eine plausible Erklärung: JHWH ist nicht als passiver Empfänger des Versprechens angerufen, sondern zugleich als Zeuge und Garant, der für die Erfüllung des Gelübdes mitverantwortlich ist. Bei einem Gelübdebruch muß er reagieren, zumal, wenn dieser Bruch wie in Sauls Fall, von den Verantwortlichen unbemerkt geblieben ist. Im Licht dieses Zusammenhangs wird dann die Schlußfolgerung möglich, daß beim Gelübde (wie auch beim Eid) die Konzeption einer zweiseitigen Bindung gegeben ist: Einerseits sind die Gelobenden kraft ihres Gelübdes JHWH gegenüber gebunden, andererseits ist auch JHWH in seiner Funktion als Zeuge und Garant im Hinblick auf das Gelübde gebunden<sup>115</sup>.

#### 4 Erfordert der Bruch des Gelübdes Strafe?

Jonatans Verstoß gegen das beeidete Versprechen, sich von jeglicher Speise zu enthalten, ist ein *Sakrileg*. Diese Abstinenz war ja JHWH geschworen worden. Der Verstoß dagegen betrifft folglich einen Anspruch Gottes und mißachtet faktisch sein göttliches Recht und seinen heiligen Namen. Die Erzählung scheint, freilich unausgesprochen, diesen Sachverhalt eines Sakrilegs vorauszusetzen. So erklärt sich am besten das Schweigen JHWHs<sup>116</sup> und die von Saul verhängte Todesstrafe. Die Frage ist nun: Gibt es angesichts des sakrilegischen Gelübdebruchs nur die Möglichkeit der Strafe? Die Erzählung entfaltet eine Alternative: Das Heer setzt sich für das Leben Jonatans ein und „löst“ ihn aus (V 45b וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן). Nur mit dem

<sup>114</sup> Vgl. *Schenker, Zeuge*, 87. Vgl. *Schenker, Alliance*, 187f.

<sup>115</sup> Vgl. dazu besonders *Schenker, Alliance*, 186; 189.

<sup>116</sup> An dieser Stelle muß gesagt werden, daß die gesamte Erzählung 1Sam 14,24-46 diesbezüglich Eindeutigkeit vermissen läßt. Wahrscheinlich ist die schwebende, offenklassende und durchaus auch mehrdeutige Schilderung beabsichtigt. JHWHs Schweigen könnte auch mit der Schuld des Heeres in V 32-35 in Zusammenhang gebracht werden. An dieser Schuld trägt Saul eine Mitschuld. Von Kap. 13 herkommend kann man sich fragen, ob dieses Schweigen nicht sogar mit Sauls Verwerfung zusammenhängt (13,13-14) und somit ihn selber betrifft. Die Erzählung zeichnet jedenfalls ein zwiespältiges Bild des Königs Saul. Die Frage wird erzählerisch nahegelegt, ob nicht in Wahrheit Saul der Schuldige ist.

Wort פָּדָה *loskaufen, befreien* ist diese Alternative umschrieben. Eines ist klar: Die *Loskaufung* Jonatans tritt an die Stelle der Strafe. Welcher Vorgang ist mit diesem Wort gemeint? Im profanen, zivilrechtlichen Bereich bedeutet פָּדָה die Loskaufung von Sklaven (Ex 21,1-11; Lev 19,20; Dtn 15,14f.). Im kultisch sakralen Bereich besagt das Wort, daß männliche erstgeborene Tiere oder Menschen durch eine Ersatzleistung auszulösen, d.h. loszukaufen sind (Ex 13,13.15; 34,20; Lev 27,27; Num 18,15-17, vgl. 3,49). Die *Loskaufung* Jonatans ist wohl so zu deuten, daß für ihn ein Ersatz an JHWH geleistet wurde<sup>117</sup>. Eine solche Ersatzleistung für den Verstoß gegen das Versprechen ist offensichtlich notwendig. Sie bringt die Anerkennung des bestehenden Anspruchs JHWHs zum Ausdruck und leistet zugleich eine Wiedergutmachung der Verletzung dieses Anspruchs. Dieser Akt der Loskaufung durch eine Kompensationsleistung wird von JHWH zur wirksamen Vergabung des Sakrilegs angenommen. V 37-45 zeigen also exemplarisch, daß es im Fall einer Nichterfüllung eines Gelübdes unter bestimmten Umständen alternativ zur Strafe eine versöhnliche Lösung gibt<sup>118</sup>.

Das Heer erweist sich im Hinblick auf Jonatan als der bessere Richter, Saul dagegen ist bloßgestellt. Sein Eid (V 39) sowie seine Selbstverfluchung (V 44) sind als verfehlt und unsinnig demaskiert. Im gleichen Akt, in dem Jonatan losgekauft wird, wird auch die Verpflichtung seines Eides aufgehoben und die Selbstverfluchung um ihre Wirkung gebracht. Es ist ja einsichtig, daß Saul seinen Eid, den Schuldigen mit dem Tod zu bestrafen, gar nicht erfüllen darf<sup>119</sup>.

Fazit: Wird ein Gelübde gebrochen, gibt es strafvermeidende, versöhnliche Lösungen. Dies ist besonders wichtig bei Enthaltungsgelübden, die in Form eines Eides (zeitlich befristete oder unbefristete) belastende Verzichts-

<sup>117</sup> So auch *Stoebe*, 1Samuelis, 270: „Der Vorgang des «Lösens» bleibt in der Schwebe. An sich liegt der Gedanke an die Stellung eines Ersatzmannes nahe... Ex 13,13.15; 34,20 kennt das Lösen durch tierische, Num 3,4ff. durch andere Ersatzleistungen: an solche ist vielleicht zu denken...“

<sup>118</sup> Dieser Sachverhalt könnte an den analogen Erzählungen Jos 7 (Achans Sakrileg) und 1Sam 5-7 (das Sakrileg der Philister) gerade im Hinblick auf die Frage nach absichtlicher und unwissentlich-unabsichtlicher Schuld (wie im Falle Jonatans) weiter illustriert und differenziert werden. Für die Fragestellung dieses Abschnitts genügt jedoch die Aussage der Perikope selbst. Vgl. dazu auch *Blenkinsopp*, Saul's Sacrilege, 428; *Stoebe*, 1Samuelis, 274.

<sup>119</sup> Vgl. zur legitimen Möglichkeit, Eide bzw. Flüche um ihre Wirkung zu bringen, Lev 5,1.4. Dazu *Schenker*, Anlässe, 46f.: „Es ist notwendig, den Fluch eines andern (Lev 5.1) oder den eigenen Eid (Lev 5.4) um seine Wirkung zu bringen. Aber da der Eid die Sache Gott übergeben hat, muss die Änderung des Eides von ihm erlaubt werden. Ohne seine Ermächtigung würde seine Autorität, die als göttliche Autorität heilig ist, beeinträchtigt. Daher die Notwendigkeit eines Ritus, der diese Ermächtigung in gewissermassen sakramentaler Weise zum Ausdruck bringt und für Israel gewiss macht.“

leistungen versprechen. Für sich als unsinnig erweisende Gelübde kann dann, wie für ebensolche Eide bzw. Flüche, auf dem Weg einer aner-kennenden Reparationsleistung von Gott eine Außerkraftsetzung erlangt werden.

## 5 Ri 11,29-40: Jiftachs Gelübde

### a Die Gelübdeerzählung innerhalb der Jiftacherzählung Ri 10,6-12,7

Überblickt man die Jiftacherzählung Ri 10,6-12,7, so entspricht sie im Wesentlichen der Struktur der anderen Rettererzählungen im Buch der Richter (vgl. 3,7-11; 3,12-30; 4,1-5,31 [Deboras Lied]; 6,1-8,35; 13-16<sup>120</sup>): In einer Situation militärischer Unterdrückung wird Jiftach um Hilfe angegangen (vgl. die dtr. Einleitung V 6-16, nach der das von den Ammonitern bedrängte Israel umkehrt und zu JHWH schreit). Die Begabung mit dem Geist Gottes (רוח יהוה) weist ihn als von JHWH erwählten und bevollmächtigten Retter aus und garantiert gleichsam den Sieg über die Feinde (11,29ff., vgl. 3,10; 6,34; 13,25; 14,6; 15,14 u.ö.). Gerade im Hinblick auf dieses Schema der Rettererzählungen fällt eine Besonderheit auf: Jiftach unterbricht den auf die Geistbegabung hin begonnenen Feldzug, um ein Bittgelübde zu formulieren (11,30-31)<sup>121</sup>. Von diesem Augenblick an treten Kampf und Sieg gegen die Ammoniter in den Hintergrund, um einer in sich geschlossenen Erzählung über dieses Gelübde und seine tragischen Konsequenzen Raum zu geben (gleichsam eine Notiz in V 32-33)<sup>122</sup>. Daß Jiftachs Tochter, die ihm feiernd und freudig entgegengeht, kraft des Gelübdes zum Brandopfer für JHWH wird, verleiht den Ereignissen jene jähe tragische Wende, bei der schließlich der Tod eines jungen Lebens beklagt wird (V 34-40). Aufgrund dieser thematischen Geschlossenheit

<sup>120</sup> Vgl. dazu Niehr, Richter, 138-140; Webb, Judges, bes. 61.

<sup>121</sup> Mit dem Kommen des Geistes V 29 setzt eine Bewegung Jiftachs ein, die durch das dreimal wiederholte Verb עבר ausgedrückt wird. V 29 endet mit der Bemerkung, daß Jiftach zu den Ammonitern hinübergeht (עבר). V 32a knüpft unmittelbar daran an und schildert unter Verwendung des Leitwortes עבר die Konfrontation mit den Ammonitern. So kommt auch stilistisch zum Ausdruck, daß die vom Geist ausgelöste Bewegung durch das Gelübde in V 30-31 unterbrochen wird. Vgl. Webb, Judges, 62: „What is clear from the text is that the fourfold repetition of עבר in 29b-32a establishes the link between Jephthah's endowment with Yahweh's Spirit (29a) and Yahweh-given victory (32b). His 'passing through', 'passing over' and 'crossing over' are in fact segments of one movement of which Yahweh's Spirit is the motive force. This movement is interrupted, however, by Jephthah's making of a vow in vv. 30-31.“

<sup>122</sup> So auch Webb, Judges, 63: „Once the vow is introduced it takes over, as it were, dominating the episode and subordinating to itself material which would otherwise have been climactic in its own right.“



sowie formaler Indizien<sup>123</sup> und auch der erzählerischen Gestaltung eines eigenen, durch die Leerstelle im Gelübde ausgelösten Spannungsbogens, scheint es berechtigt, diese Episode 11,29-40 als *Gelübdeerzählung* innerhalb der Rettungserzählung gesondert zu untersuchen.

*b Ein Gelübde, das das versprochene Opfer nicht präzise benennt*

Vergegenwärtigen wir uns zunächst Jiftachs Gelübde in seinem Wortlaut (11,30-31):

a „Und es gelobte Jiftach JHWH ein Gelübde

b und er sagte:

c Wenn Du mir (bestimmt) gibst die Söhne Ammons in meine Hand,

d dann wird sein der/das Herauskommende,

e der/das herauskommt aus der Tür meines Hauses mir entgegen bei meiner Rückkehr in Frieden von den Söhnen Ammons,

f und er/es wird JHWH gehören (d+f dann wird der/das Herauskommende [...] JHWH gehören)

g und ich werde ihn/es als Brandopfer aufsteigen lassen.“

Bei diesem bedingten Bittgelübde<sup>124</sup> fällt auf, daß Jiftach das, was er JHWH in Form eines Brandopfers darzubringen verspricht, nicht benennt, sondern lediglich umschreibt: „der/das Herauskommende, der/das aus der Tür heraus mir entgegenkommt“. In dieser Hinsicht stellt Jiftachs Gelübde wohl einen Ausnahmefall unter den biblischen Gelüben dar. Ein kurzer Blick auf die anderen Erzählungen zeigt, daß die versprochenen Leistungen jeweils präzise benannt sind: ‚Diese Mazzebe (...) soll ein Haus Gottes werden‘ (Gen 28,22); ‚Wenn Du (...) deiner Magd einen männlichen Nachkommen gibst, werde ich ihn JHWH geben‘ (1Sam 1,11). Israels Versprechen, an den eroberten Städten den Bann zu vollstrecken, ist unmißverständlich klar (Num 21,2). Auch in den Psalmen werden die gelobten Leistungen klar bezeichnet. Dort sind es in der Regel bestimmte Opfer (meist *tôdâ*-Opfer – anders Ps 132). Da Jiftach ebenfalls ein bestimmtes Opfer, nämlich ein Brandopfer (עֹלֹה), gelobt, rückt sein Gelübde in die Nähe der Psalmen. Vergleichbar ist insbesondere Ps 66,13ff, da dort *Brandopfer* (עֹלֹה) Gegenstand eines Gelübdes sind. Während im Psalm *Schafe, Widder, Rinder und Stiere* als Opfermaterie aufgezählt sind, klafft in Jiftachs Gelübde eine Lücke. *Wer* oder *was* die für JHWH versprochene Opfergabe sein wird, bleibt unbestimmt.

<sup>123</sup> Dieser Abschnitt ist gerahmt durch die Wiederholung des Terminus נָדַר נָדַר in V 30 und 39a. V 40 führt einen alljährlichen Trauerbrauch auf das tragische Ende der Tochter Jiftachs zurück.

<sup>124</sup> Vgl. zur Analyse der Form *Richter*, Überlieferungen, 6; *Keller*, נָדַר, Sp. 40.

An diesem auffälligen und unter allen biblischen Gelüben einzigartigen Detail entzündeten sich die Schwierigkeiten und Fragen der Interpretation. Wie ist diese offenlassende Formulierung des Gelübes zu verstehen? Verrät sich darin Hast und Unüberlegtheit, so daß dem Gelobenden zu spät die verheerenden Folgen seines Gelübes bewußt werden? Oder handelt es sich um eine durchdachte, absichtlich unpräzise Formulierung, die möglicherweise sogar ein Menschenopfer intendiert? Die Erzählung liefert zur Beantwortung all dieser Fragen denkbar wenig Anhaltspunkte. Eine Interpretation kann daher nur sehr tastend unter Berücksichtigung aller Details erarbeitet werden.

### c Einige Detailbeobachtungen zur Formulierung des Versprechens

Marcus, der Jiftachs Gelübde monographisch behandelt<sup>125</sup>, stellt zu V 31 drei Details zusammen, die hinsichtlich der Grammatik auffällig sind:

(1) Der JHWH versprochene „Gegenstand“ ist durch ein Partizip bezeichnet: *היוצא der/das Herauskommende*. Dieser so umschriebene versprochene „Gegenstand“ wird durch einen Relativsatz unter Verwendung des gleichen Wortes näher bestimmt: *אשר יצא – „der/das Herauskommende, von dem gilt: er/es kommt heraus.“*

(2) Nachdem das Versprechen in V 31d mit dem Verb, „er/es soll sein“ (והיה) eingeleitet ist, wirkt ein zweites „und er/es soll sein (für JHWH / והיה ליהוה)“ unbeholfen und überflüssig.

(3) Was die abschließende Aussage V 31g betrifft, so gehört zu dem Ausdruck „als Brandopfer darbringen“ normalerweise JHWH als Dativ-Objekt hinzu. In unserem Fall fehlt dieses Objekt, vielleicht, weil sich die Objektsaussage *ליהוה* bereits im vorausgehenden Satzglied findet und damit für die anschließende Aussage vorausgesetzt wird. Marcus erwägt allerdings, daß möglicherweise eine „Dislokation“ vorliegen könnte.

Unter diesen drei Beobachtungen ist besonders die erste interessant. Bei dem Ausdruck *אשר יצא* könnte es sich um eine bewußt eingesetzte Paronomasie handeln, die den sog. „idem per idem“ Formulierungen nahesteht (vgl. Ex 3,14 *אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה*: „Ich bin, der ich bin“)<sup>126</sup>. Diese Paronomasie dient dann vor allem dazu, eine Unbestimmtheit, ja geradezu Beliebigkeit des Subjekts zum Ausdruck zu bringen. Dementsprechend wäre zu übersetzen:

<sup>125</sup> Marcus, Jephthah, 10.

<sup>126</sup> Vgl. dazu Joüon, 599 § 158 o „Paronomasia in relative clause. The use of the same word in the main clause and the relative clause expresses certain nuances of indeterminateness (a figure of speech called *idem per idem*): 2Kg 8.1 *בְּאֶשֶׁר תִּגְדֹּר* sojourn where you will sojourn (= where you wish, never mind where); 1Sm 23.13 ...; 2Sm 15.20; Ex 33.19...; Ex 4.13...”

„was/wer auch immer herauskommt“<sup>127</sup>. Diese Unbestimmtheit und Beliebigkeit könnte im Sinne einer Gleichgültigkeit verstanden werden: „Egal, was es ist, Hauptsache, es kommt mir aus den Toren meines Hauses entgegen“. Dazu kommt noch eine weitere Unbestimmtheit. Da es in der hebräischen Sprache keine Kennzeichnung des Neutrums gibt, kann die durch den Artikel bestimmte maskuline Form des Partizips *היוצא* sowohl ein Tier (neutrum) als auch einen Menschen (maskulin) bezeichnen<sup>128</sup>. Der hebräische Text ist demnach mehrdeutig formuliert<sup>129</sup>. Somit kann Jiftach bei seinem Gelübde sowohl an ein Tier als auch an einen Menschen gedacht haben<sup>130</sup>.

Ein nun folgender Blick in die Auslegungsgeschichte zu 11,30-40 zeigt, daß die Unbestimmtheit des Gelübdes im Laufe der Jahrhunderte zu verschiedensten Erklärungen herausgefordert hat. *Hübner* bemerkt in seinem Artikel „Hermeneutische Möglichkeiten. Zur frühen Rezeptionsgeschichte der Jifta-Tradition“ dazu folgendes: „Der relativ hohe Unbestimmtheitsgrad des Textes und seine zahlreichen Leerstellen wirkten sich bei seiner Rezeption in völlig unterschiedlichen Interpretationsversuchen aus. Der vorgegebene Auslegungsspielraum war offenbar unerträglich; er wurde auf Eindeutigkeit hin reduziert.“<sup>131</sup>

### *Exkurs 1:*

#### *Verschiedene Interpretationen im Spiegel der Auslegungsgeschichte*

Die biblische Gestalt Jiftach wird im Laufe der Jahrhunderte geradezu gegensätzlich beurteilt. Neben einer positiven Beurteilung findet sich herbe Kritik, sei es am Menschenopfer, das Jiftach darbringt, sei es am Gelübde selbst. Für die positive Würdigung des Jiftach als vorbildliche Gestalt liefert die innerbiblische Rezeption die entsprechende Grundlage. So wird Jiftach in Ri 10,6-12,7 selbst nicht getadelt,

<sup>127</sup> Vgl. u.a. *Magonet*, Schöne, 31.

<sup>128</sup> Die LXX sowie auch die Vulgata nehmen dem hebräischen Text seine Mehrdeutigkeit und übersetzen maskuline Formen: *καὶ ἔσται ὅς ἀν ἐξέλθῃ ... καὶ ἀνοίσω αὐτόν...*; Vulg.: *quicumque* primus fuerit egressus ... *eum* holocaustum offeram Domino.

<sup>129</sup> *Webb*, Judges, 64: „The language is ambiguous, but more applicable to a human being than to an animal, especially the phrase *לִקְרָאִי*, »to meet me«.“

<sup>130</sup> *Marcus*, Jephthah, 18, vermutet, daß die Erzählung in beabsichtigt mehrdeutiger Sprache geschrieben ist: „(...) I propose a suggestion. It is possible, from the text as it now stands, that what appears is the first of a number of intentional ambiguities either by the original author or by the redactor. The reader or listener is not meant to know what the original intent really was...“

<sup>131</sup> *Hübner*, Hermeneutische Möglichkeiten, 499. Auch *Marcus*, Jephthah, bietet in seiner Monographie eine ausführliche, kompakte „History of Interpretation“, 8-9. Bei meinem Durchblick durch die Auslegungsgeschichte werde ich nur einzelne Repräsentanten verschiedener Interpretationen herausgreifen.

in 1Sam 12,11 wird er neben Jerubaal, Barak und Samuel als wichtigster Vertreter der Richterzeit genannt und in Hebr 11,32 gehört er schließlich zu den atl. Vorbildern des Glaubens. So ist es nicht verwunderlich, daß er „auf einer Wandmalerei in der Justinianischen Basilika des sinaitischen Katharinenklosters mit einem Heiligenschein dargestellt wird: In der Linken packt er den Haarschopf seiner Tochter, mit der Rechten schneidet er ihr die Kehle durch; die Beischrift identifiziert den Täter zweifelsfrei als Heiligen: Ο ΑΓΙΟΣ ΗΕΦΘΑΕ.“<sup>132</sup> Massive Kritik an seinem Gelübde findet sich dagegen im Liber Antiquitatum Biblicarum 39-40 des Pseudo-Philo. Dabei wird „diese Kritik überdies Gott selbst in den Mund gelegt und entsprechend begründet: »Siehe, Jefte hat gelobt, daß er mir alles opfert, was ihm als erstes begegnen wird. Siehe, wenn jetzt ein Hund zuerst Jefte begegnen wird, soll etwa der Hund mir geopfert werden? Aber jetzt gerate dem Jefte sein Gebet auf die erstgeborene Frucht seines Leibes und seine Bitte auf seine Einziggeborene. Ich aber will mein Volk gewiß befreien in dieser Zeit, nicht um seinerwillen, sondern um des Gebetes willen, das Israel gebetet hat« (39,11).“<sup>133</sup> Diese Interpretation findet sich bei Hieronymus<sup>134</sup> in der Schrift Adversus Jovinianum wieder, in der er Jiftachs Gelübde am ausführlichsten behandelt<sup>135</sup>. Er beurteilt das Gelübde als ein törichtes Gelübde. Die Torheit liegt darin, daß das Versprechen sich auch auf vom Gesetz unerlaubte Opfer (also unreine Tiere) erstrecken kann<sup>136</sup>. Hieronymus führt die unbedachte Formulierung, die eine mögliche Beleidigung Gottes nicht ausschließt, auf die Eile zurück, mit der es abgelegt wurde: „Et a plurisque Hebraeorum reprehenditur pater voti temerarii.“<sup>137</sup> Den tragischen Ausgang des Gelübdes deutet Hieronymus als Zulassung Gottes, um Jiftach für diese Torheit zu bestrafen<sup>138</sup>. Origenes weist auf eine andere Schwierigkeit hin, nämlich „den (scheinbaren) Widerspruch zwischen der Geistbegabung Jeftas (Ri 11,29) und der erfolgreichen

<sup>132</sup> Hübner, Hermeneutische Möglichkeiten, 492. Als Beleg gibt er an, a.a.O. Anm. 14: „K. Weitzmann, The Jephthah Panel in the Bema of the Church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai (1964), in: Ders., Studies in the Arts at Sinai. Essays (1982), 63-80.424f. (mit weiteren ikonographischen Belegen).“

<sup>133</sup> Hübner, Hermeneutische Möglichkeiten, 493. Als Quelle wird angegeben, a.a.O., Anm. 19: „P.-M. Bogaert, Les »Antiquités Bibliques« du Pseudo-Philon. Quelques observations sur les chapitres 39 et 40 à l'occasion d'une réimpression, RTL 3 (1972) 342f.“

<sup>134</sup> Ich stütze mich für die Exegese des Hieronymus auf die Untersuchung von Penna, Vow of Jephthah, 162-170.

<sup>135</sup> Vgl. Penna, Vow of Jephthah, 164. In Anm. 4 nennt er als Literaturangabe Adversus Jovinianum I 23, PL 23, 242. Die weiteren Stellen finden sich im Kommentar zu Micha 6,7, PL 25, 1210, im Brief an Heliodorus, Epist. 60,8, CSEL 54, 557 und in Contra Joannem Hierosolymitanum, C. 22, PL 23, 390.

<sup>136</sup> Penna, Vow of Jephthah, 162 schickt folgende allgemeine Bemerkung voraus: „It is but few moralists among the Patristic exegetes who indulge in casuistry... But by way of exception the Fathers do discuss this aspect of Jephthah's deed ...“ So beurteilt Hieronymus den moralischen Wert des Gelübdes, Vow of Jephthah, 164: „(...) the vow was imprudent as it could have extended to things unlawful.“

<sup>137</sup> Penna, Vow of Jephthah, 164.

<sup>138</sup> Penna, Vow of Jephthah, 164.

Hilfe durch Jahwe (Ri 11,32f.) auf der einen und dem ‚unüberlegten‘ Gelübde Jeftas und der Opferung seiner Tochter auf der anderen Seite: »*Hat also der Geist geirrt? Keineswegs!*« Vielmehr hat der Geist die erwünschte Hilfe im Krieg gebracht, ist aber nicht die Ursache des unziemlichen Gelübdes; dafür trägt allein Jefte bzw. seine Unüberlegtheit die Verantwortung.<sup>139</sup> Ambrosius kritisiert nicht nur das Gelübde selbst, sondern auch dessen Erfüllung. Er „äußert sich zu Jefte so: »*Was soll ich von Jefte sagen, der zur Erfüllung des Gelübdes, das er gelobt hatte, nämlich Gott darzubringen, was immer ihm zuerst begegnen würde, seine Tochter opferte, weil sie ihm nach dem Sieg zuerst in den Weg gekommen war? Besser wäre es gewesen, nichts derartiges zu versprechen, als das Versprechen mit einem Kindesmord (paricidium) einzulösen.*« Und etwas weiter heißt es: »*Niemals könnte ich zum Glauben bewogen werden, der Feldherr Jefte habe nicht unvorsichtig sein Gelübde gelobt. (...) Bereute er doch selbst sein Gelübde, als ihm seine Tochter begegnet war. (...) Ein hartes Gelübde, noch bitterer dessen Erfüllung (dura promissio, acerbior solutio)! Ich kann dem Mann keine Schuld zuweisen, der sich zur Erfüllung seines Gelübdes verpflichtet hielt. Bedauerlich aber bleibt eine Pflicht (sed tamen miserabilis necessitas), die mit Kindesmord eingelöst wird. Besser kein Gelöbniß, als ein Gelöbniß, dessen Erfüllung derjenige, dem es gemacht wird, nicht wünschen kann (...) Nicht immer darf jedwedes Versprechen eingelöst werden.*«<sup>140</sup> Augustinus widmet Jiftachs Gelübde eine sehr ausführliche Abhandlung in seinem Werk *Quaestiones in Heptateuchum libri VII – Quaestiones Iudicum*. Die *Quaestio XLVIII* trägt den Titel „*De immolatione filiae Iephte*“<sup>141</sup>. Augustinus räumt von vornherein ein, daß Jiftachs Gelübde für die Ausleger in dem Versuch, es zu beurteilen, eine „große und äußerst schwierige Frage“<sup>142</sup> aufgibt. Dabei betont Augustinus, daß „die Schrift weder in positivem noch in negativem Sinn eine Ansicht zur Tat Jiftachs vorbringt.“<sup>143</sup> Damit ist es dem Lesenden überlassen, ein Urteil zu finden<sup>144</sup>. Der entscheidende Ansatzpunkt für eine Beurteilung liegt nach Augustinus in dem Faktum begründet, daß Jiftachs Gelübde zu einem Menschenopfer führt.

<sup>139</sup> Hübner, *Hermeneutische Möglichkeiten*, 495. Als Quelle wird angegeben, a.a.O., Anm. 29: „*Selecta in Iudices*, PG 12, 949A 1-2. Vgl. auch Über das Gebet IV 2, GCS 3 (1899), 307f. und *Homilia in Numeros XXIV* 2, GCS 30 (1921), 20f.“

<sup>140</sup> Hübner, *Hermeneutische Möglichkeiten*, 496f. Als Quelle wird angegeben, a.a.O. Anm. 36/37: „*De off. I* 50, 255; *de off. III* 12, 78-79.81, PL 16, 108. 177f.; Übersetzung nach J.E. Niederhuber (Hrsg.), *Ambrosius, Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften*, BKV 32 (1948), 132f.; 241-243. Vgl. u.a. auch *Apologia prophetarum David*, PL 14, 899.“

<sup>141</sup> Augustinus, *de immolatione filiae Iephte*, 358-373.

<sup>142</sup> Augustinus, *de immolatione filiae Iephte*, 358: „*De filia Iephte quod eam pater in holocaustoma obtulit deo (...) solet esse magna et ad diiudicandum difficillima quaestio...*“

<sup>143</sup> Augustinus, *de immolatione filiae Iephte*, 361 (7.): „(...) quia ergo de ipso Iephte facto in neutram partem sententiam scriptura dei protulit ...“

<sup>144</sup> Augustinus, *de immolatione filiae Iephte*, 361 ebd.: „(...) ut noster intellectus in iudicando exerceatur...“

Menschenopfer seien aber in keiner Weise erlaubt oder auch sinnvoll<sup>145</sup>. Auch aus der Abrahamserzählung (Gen 22), die nach Augustinus nicht mit dem Opfer der Tochter Jiftachs zu vergleichen ist<sup>146</sup>, sei kein Argument für die Möglichkeit eines Menschenopfers zu gewinnen. Nach dieser grundsätzlichen Abhandlung zur Unerlaubtheit von Menschenopfern diskutiert Augustinus eingehend die Frage, was Jiftach mit seinen Worten gelobte. Für ihn ist, auf der Grundlage des lateinischen Textes, klar, daß er mit seinem Versprechen eindeutig einen Menschen intendierte<sup>147</sup>. Neben den Maskulinformen des Schrifttextes liefert die Aussage, daß das Versprochene dem Zurückkehrenden entgegenkommen solle, ein weiteres Argument gegen ein Tieropfer: „(...) und es ist und war auch keine Gewohnheit, daß den Feldherren, die siegreich vom Krieg zurückkehren, Kleintiere (Schafe/Ziegen) entgegenlaufen.“<sup>148</sup> Augustinus räumt ein, daß Hunde ihren Herrn entgegenlaufen könnten<sup>149</sup>. Aber „an derlei konnte jener in seinem Gelübde nicht denken, damit es nicht scheint, er habe zur Beleidigung Gottes etwas nicht nur Verbotenes, sondern sogar Verachtenswertes und dem Gesetz entsprechend Unreines gelobt.“<sup>150</sup> Hier ist auf einen Unterschied zwischen den Interpretationen des Augustinus und des Hieronymus, hinzuweisen. Während für Augustinus auf der Grundlage des lateinischen Textes eindeutig das Gelübde eines Menschenopfers vorliegt, wenngleich die Formulierung offen läßt, wer dieser Mensch sein werde<sup>151</sup>, so muß Hieronymus auf der Grundlage des mehrdeutigen hebräischen Textes auch die Möglichkeit eines (möglicherweise unreinen und daher unerlaubten) Tieropfers einräumen.

Augustinus beurteilt also dieses Gelübde negativ. Daß Jiftach dessen einzige Tochter entgegenkommt, ist als Strafe zu verstehen, so daß mit dem Opfer der Tochter gleichsam ein abschreckendes Beispiel in der Schrift überliefert wird, um vor unüberlegten Gelüben (und Menschenopfern) zu warnen<sup>152</sup>.

<sup>145</sup> Vgl. dazu *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 358-360 die Abschnitte (1.) bis (3.). Augustinus zitiert dabei die Tora zur Auslösung der menschlichen Erstgeburt, Ex 13,2.12.13, und die Stelle Dtn 12,29-31.

<sup>146</sup> Vgl. dazu *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 360 die Abschnitte (4.) und (5.).

<sup>147</sup> *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 360f. (6.): „Non utique his verbis pecus aliquod uouit, quod secundum legem holocaustoma posset offerre; (...) Nec ait: quodcumque exierit de ianuis domus meae in obuam mihi, offeram illud holocaustoma, sed ait: quicumque exierit, offeram eum. Ubi procul dubio nihil aliud quam hominem cogitauit; non tamen fortasse unicam filiam.“

<sup>148</sup> *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 360 ebd.: „(...) neque enim est aut fuit consuetudinis, ut redeuntibus cum uictoria de bello ducibus pecora occurrerent.“

<sup>149</sup> *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 360f. ebd.: „Quantum autem adtinet ad muta animalia, canes solent dominis blando famulatu adludentes currere obuam...“

<sup>150</sup> *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 361 ebd.: „... de quibus ille in suo uoto cogitare non posset, ne in iniuriam dei aliquid non solum inlicitum uerum etiam contemptibile et secundum legem immundum uouisse uideretur.“

<sup>151</sup> Vgl. *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 361.

<sup>152</sup> *Augustinus*, de immolatione filiae Iephte, 361, (7.), „(...) possumus iam dicere deo displicuisse tale uotum et ad illam perductum esse uindictam, ut patri potissimum filia

Cornelius a Lapide faßt in seinem Kommentar zum Buch der Richter die verschiedenen Auslegungen der Väterzeit und des Mittelalters zusammen<sup>153</sup>. Nach seiner Auffassung lassen sich die Interpretationen im Verlauf der Geschichte in zwei Fragen bündeln: Was gelobte Jiftach?<sup>154</sup> Wie ist das Gelübde zu werten?<sup>155</sup> Cornelius a Lapide gibt zu diesen zwei Fragestellungen drei Deutungsmodelle an, wobei zwei gegensätzlichen Positionen (1./2.) jeweils eine mittlere Lösung (3.) gegenübergestellt wird. Zur ersten Frage, was Jiftach tatsächlich gelobt habe, lauten die möglichen Deutungsvorschläge: 1. Jiftach gelobt einen Menschen<sup>156</sup>, 2. er gelobt ein opferbares Tier. Weil aber seine Worte so allgemein gehalten waren und er deshalb selbst unsicher geworden war, wie es sich mit seinem Gelübde verhalte, habe er geglaubt, er sei verpflichtet, seine Tochter zu opfern, da sie ihm als erste entgegenkam<sup>157</sup>; 3. Jiftach meint das „erste Lebewesen“ („intendit primum vivens“)<sup>158</sup>, denkt dabei aber an ein Tier. Als aber seine Tochter ihm als erste entgegenkommt, glaubt er sich durch sein Gelübde verpflichtet, diese opfern zu müssen<sup>159</sup>. Zur zweiten Frage, wie dieses Gelübde zu bewerten sei, lauten die zwei Gegenpositionen: 1. Jiftachs Gelübde ist gottlos und törlich<sup>160</sup>; 2. es ist fromm und heilig, weil es unter dem Impuls des Hl. Geistes abgelegt wurde<sup>161</sup>. Eine dritte, wahrscheinlichere Deutung hält das Gelübde in sich für unerlaubt und gottlos, weil es einen Menschen opfert. Jiftach jedoch sei teilweise oder sogar ganz zu

---

unica occurreret (...) et ideo huiusce modi patri poenam fuisse retributam, ne in punitum talis uoti relinqueretur exemplum..." Augustinus bleibt seinem Urteil gegenüber kritisch. Die Tatsache, daß der Hl. Geist vor dem Gelübde über Jiftach gekommen ist und er auch im Brief an die Hebräer, 11,23.33, erwähnt wird, lassen ihn fragen, ob sein negatives Urteil tatsächlich berechtigt ist, vgl. *Augustinus*, de immolatione, 361-366 (8.-15.).

<sup>153</sup> *Cornelius a Lapide*, SJ, Commentarii, 160-161.

<sup>154</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, Sp. 1: „Quaeres primo quam victimam hic voverit Jephthe..."

<sup>155</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, Sp. 2: „Quaeres secundo an hoc votum fuerit licitum, an illicitum..."

<sup>156</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, Sp. 1: „Primo aliqui censent eum vovisse primum hominem sibi e domo sua occursurum Deo immolare. Ita S. Augustinus."

<sup>157</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, Sp. 2: „Rabbini et Abulensis putant eum vovisse pecus immolabile primo occurrens, (...) sed postea Jephthe de mente et materia hac voti dubitasse, quia verba ejus erant generalia: quare primo occurrente filia censuisse se ad illam immolandam obligari."

<sup>158</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, ebd.

<sup>159</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, ebd.: „Tertio et optime (...) Unde ex Hebraeo verti potest in genere neutro: *quodcumque*, scilicet animal primo mihi e domo obvium immolabo. Ita Chaldaeus, Vatablus, Pagninus et alii. Id patet ex eventu: nam cum prima ei e domo occurreret filia, putavit se voto ad illam immolandum obligari et cogi."

<sup>160</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, ebd.: „Primo, multi censent illud fuisse impium, stultum et parricidale. Ita sanctus Ambrosius, Offic. c. ult., S. August. q. 49, Tertull. lib. 3 contra Marcionem, Nazianz. orat. de Machabaeis, Theod. et Procop. hic Chrysost. hom. de Jephthe. Et S. Thomas citans S. Hieron. 2.2. q. 88. art. 2..."

<sup>161</sup> *Cornelius a Lapide*, Commentarii, 160, Sp. 2: „(...) alii ex adverso censent hoc votum Jephthe fuisse pium et sanctum, eo quod factum sit ex impulsu Spiritus sancti..."

entschuldigen, weil er sich aufgrund seiner Unwissenheit und seines religiösen Eifers durch sein Gelübde für verpflichtet hielt, seine Tochter zu opfern. Grund für diese Ignoranz sei das verrohte Zeitalter und die Unerfahrenheit in Gewissensfällen<sup>162</sup>.

Seit dem 12. Jh., zurückgehend auf Rabbi David Kimchi, gibt es eine Interpretationslinie, die den Text dahingehend versteht, daß ein blutiges Opfer der Tochter ausgeschlossen wird. RaDaK begründet diese Interpretation damit, daß das „I“ vor der Schlußaussage des Gelübdes, „ich werde ihn/es als Brandopfer darbringen“ statt „und“ auch „oder“ bedeuten kann. Somit formuliert das Gelübde folgende Alternative: „Das/der Herauskommende (...) soll JHWH gehören oder ich bringe es/ihn als Brandopfer dar.“<sup>163</sup> Auch Marcus neigt in seiner Monographie dieser Interpretation zu: „The central question is this: are the arguments of the sacrificialists so overwhelming as to justify the almost unanimous one-sided support this conclusion has received in recent years? – However, I believe that the case of the majority – hereafter, the sacrificialists – is not as ironclad as is often thought, and that the minority opinion – hereafter, the non-sacrificialists – is not without merit.“<sup>164</sup>

In der Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts findet sich die Tendenz, das Gelübde eines Menschenopfers vorauszusetzen und dies durchaus (als positiv) zu rechtfertigen. Dabei wird eingeräumt, daß in Israel, der religionsgeschichtlichen Phase entsprechend, JHWH auch Menschenopfer dargebracht wurden. Als Repräsentant dieser Position kann Budde zitiert werden: „Wird das Gelübde hier erwähnt, so muss es etwas Ausserordentliches sein, und Jiphtah wagt einen so hohen Einsatz, weil er sich offenbar in einer besonders gefährvollen Lage befindet, in der er sich mehr als irgend wann der Hilfe der Gottheit versichern will. Damit ist schon gegeben, dass man bzw. Jiphtah ein derartiges Opfer für Jahve wohlgefällig ansah (...) Wenn Sellin u. A. ein derartiges Opfer auf die Rechnung des verwilderten Jiphtah setzen wollen, auf das Jahve die bitterste Strafe habe folgen lassen, so hat diese Behauptung im Text keinen Grund: es findet sich kein Wort des Tadels über eine derartige Gottlosigkeit, sondern es wird lediglich das harte Geschick Jiphtah's

<sup>162</sup> Vgl. *Cornelius a Lapide*, *Commentarii*, 161, Sp. 1: „Tertia sententia est media et verisimilior, scilicet votum hoc quidem in se fuisse illicitum et impium, eo quod per hoc hominem, imo filiam Deo mactarit, quod omni jure naturae, divino et humano est vetitum. Jephthe tamen excusari vel a toto, vel a parte per ignorantiam et religionis zelum, quod simplici, candido et pio animo putaret se hoc voto obligari ad filiam immolandam, eo quod ipsa prima sibi occurrisset. Erat enim rude hoc saeculum, et casuum conscientiae ignarum.“

<sup>163</sup> Vgl. dazu *Zapletal*, Richter, 187: „Andere erklären das Opfer im übertragenen Sinne: Jephtha habe seine Tochter dem Dienste Gottes gewidmet und dadurch zu lebenslänglicher Keuschheit verpflichtet. Wir begegnen dieser Ansicht erst seit Ende des 12. Jahrhunderts. (...) Einige Exegeten wollen mit David Kimchi (gest. ca. 1230), der, soweit bekannt ist, als erster das blutige Opfer der Tochter Jephthas auszuschließen bestrebt war, das Waw (...) in disjunktivem Sinne erklären: Entweder wird der mir aus der Haustür Entgegenkommende Jahve geweiht (...), oder er wird (wenn es ein reines Tier ist), Gott als Brandopfer dargebracht werden.“ Vgl. dazu auch *Magonet*, Schöne, 33f.

<sup>164</sup> *Marcus*, *Jephthah*, 11.



und seiner Tochter beklagt. Ueberdies haben wir auch sonst Belege für Menschenopfer in Israel...“<sup>165</sup> Auch im Hinblick auf andere Aspekte erfährt Jiftachs Gelübde eine positive Bewertung: „Das Gelübde Jephtas mag man beurteilen, wie man will; dass er überhaupt ein solches machte und sich auch in diesem zweifelten Fall für gebunden erachtete, ist ein schöner Zug innerlicher Frömmigkeit...“<sup>166</sup>

Neben den historisch kritisch arbeitenden Exegeten des 20. Jhs. sollen noch einige Auslegungen in den Blick gebracht werden, die die narrative Struktur der Erzählung analysieren. Bei diesen Interpretationen wird, soweit ich es sehen kann, ein neuer Aspekt ins Spiel gebracht: Die Leerstelle im Versprechen sowie die sorgfältige Formulierung geben Anlaß zu der Annahme, daß Jiftach aus Kalkül und Berechnung gehandelt habe. So liest Webb das Gelübde im Zusammenhang mit Jiftachs Verhandlungskunst gegenüber den Führern von Gilead (Ri 11,4-11)<sup>167</sup>. In diesem Zusammenhang zeigt sich, daß Jiftach ein gerissener Mann ist, der um seinen sozialen Aufstieg kämpft: „Jiftachs Gelübde ist auf der einen Seite ein Ausdruck der Frömmigkeit, auf der anderen steckt dahinter aber auch Kalkül, der Versuch, Gott zu manipulieren. Es ist, als ob in diesem entscheidenden Augenblick für Jiftach einfach zu viel auf dem Spiel stand. Dem Außenseiter, dem Sohn der Dirne, bot sich die Chance eines triumphalen Comebacks...“<sup>168</sup> Ebenfalls von Jiftachs Gerissenheit und Kalkül ausgehend, meint Webb, eine Antwort auf die Frage geben zu können, warum dieses Gelübde bewußt mehrdeutig formuliert ist. Jiftach wolle nur opfern, was ihm abgenötigt wird. Den Inhalt des Gelübdes zu verschweigen, sei der Versuch, mit einer geringeren Gabe davonzukommen: „The vow puts all the occupants of Jephthah's house at risk, but Jephthah will offer only what is forced from him. Like the elders he will not (metaphorically) offer ,ראשׁ‘ if he can get by with ,קצין‘.

<sup>165</sup> Budde, Richter, 108. Vgl. Moore, Judges, 299: „That a human victim is intended is, in fact, as plain as words can make it (...) It is not, therefore, a rash vow to sacrifice whatever first meets him, for which he is punished, but a deliberate one.“ Vgl. Burney, Judges, 319f.: „Lit. ‚The comer-forth that cometh forth‘ – a phrase which implies that from the first a human sacrifice is contemplated. (...) The narrator, though regarding the sequel of the vow – (...) – as a terrible tragedy, yet does not seem to hold that such a vow is contrary to the spirit of Yahweh's religion. It is an extraordinary sacrifice, offered in a great emergency as a supreme bid for the active cooperation of the deity. Cf. the Moabite king's sacrifice of his firstborn son as a last resort (2Kgs. 3<sup>26,27</sup>)...“ Vgl. Hertzberg, Josua, Richter, Rut, 217-218; Richter, Jephtah, 505.512-517.

<sup>166</sup> Storr, Frömmigkeit, 45. Die Treue zum Gelöbnis lobt z.B. bereits Theodoret, Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos, erwähnt von Penna, Vow of Jephthah, 165: „Here it is said, however, that, having remained faithful to his vow, Jephthah merited the praise given him in the Epistle to the Hebrews.“

<sup>167</sup> Webb, Judges, 54: „(...) Jephthah manifests only self-interest. (...) And we cannot help but be impressed by the skill he displays as a negotiator. Yet for all this the episode displays an aspect of his personality which we will later have cause to reflect upon more deeply, namely, the calculating way in which he goes about achieving his personal ambitions.“ Vgl. auch Trible, Tochter, 137.

<sup>168</sup> Magonet, Schöne, 31; ganz ähnlich auch Webb, Judges, 64.

He is willing to take his chances. The vow is not impulsive; it is shrewed and calculating – entirely in keeping with Jephthah's character as we have to know it."<sup>169</sup>

Wie Webb konzentriert sich auch Cartledge auf die Frage, warum das Gelübde den gelobten Gegenstand unbestimmt läßt. Er deutet die Leerstelle dahingehend, daß Jiftach bei dem Gelübde an das Wertvollste gedacht habe, z.B. seine Frau oder seine Tochter, aber eine Formulierung gewählt habe, die es Gott überläßt, das Opfer zu bestimmen: „Perhaps the reader is intended to imagine that Jephthah thought of his only daughter, or perhaps of his wife. Was there a possibility of avoiding the sacrifice? Yes, but only by making just the type of promise which we actually find in Jephthah's vow. (...) If this conjecture be allowed, then Jephthah's words do not constitute a rash vow at all: they are a cunning attempt to promise one thing while hoping for a lesser outcome, and effectively forcing Yahweh to make the choice!“<sup>170</sup> Für Cartledge schließlich ist die Gelübdeerzählung keine didaktische Erzählung, die in weisheitlicher Manier vor übereilten Gelübden warnen möchte, sondern eine Tragödie, die um der Unterhaltung der Leser/Hörer willen verfaßt ist: „Thus, he uses the vow – a common custom which would be familiar to all Israelites – in such a way that it acts as a key which unlocks an emotional avalanche which could evoke immediate response and continual recollection. The vow is indeed a stylistic device, and it functions on many levels. But here its primary role may be simply that it makes for a wonderful, if heart-wrenching story.“<sup>171</sup>

## 6 Gelobt Jiftach in verschleiernder Formulierung ein Menschenopfer?

Der Durchblick durch die Auslegungsgeschichte zeigt, daß immer wieder die Frage gestellt wird, was Jiftach Gott eigentlich versprechen wollte. Während eine alte von Hieronymus aufgegriffene jüdische Auslegungstradition davon ausgeht, daß Jiftach unter bestimmten Umständen auch ein unreines Tier geopfert hätte, weil sein Versprechen alles Beliebige meinen könne, wird diese Möglichkeit in der neueren Exegese in Frage gestellt. Vielmehr wird dafür argumentiert, daß Jiftachs Versprechen auf einen Menschen ausgerichtet sei, ein Tier aber ausschließe. Daher sei Jiftachs Gelübde als Versprechen eines Menschenopfers zu betrachten, das lediglich offen läßt, wer dieser Mensch sein werde. Zugleich kann man die ambivalente

---

<sup>169</sup> Webb, Judges, 64.

<sup>170</sup> Cartledge, Vows, 179.

<sup>171</sup> Cartledge, Vows, 184.185. Daß es sich bei der Jiftacherzählung um eine Tragödie nach griechischem Vorbild handelt, ist die These von Römer, Why?, 27-38. Er argumentiert in seinem Artikel dafür, daß der Autor der Gelübdeerzählung der persischen Epoche zugehört und ein Kenner der hellenistischen Kultur ist, a.a.O., 38: „There is a tragic dimension in the story and quite an Hellenistic atmosphere (the best parallels to Judg. 11.30-40 may be found in Hellenistic texts). So this text should be considered an insertion from the end of the Persian or beginning of the Hellenistic periods. The author tends to show that Jewish classics can be as tragic as Greek ones“ (Abstract).

Formulierung als einen Versuch deuten, dieses Menschenopfer bewußt zu verschleiern<sup>172</sup>. Marcus stellt folgende wichtige Beobachtungen zusammen, die eine solche Interpretation durchaus vertretbar erscheinen lassen:

(1) Das Verb יצא, V 31, wird in der Schrift für Menschen, nicht für Tiere verwendet<sup>173</sup>. Dazu kommt, daß die Präposition לקראה auf eine menschliche Begegnung (zum Gruß<sup>174</sup>) hinweist<sup>175</sup>.

(2) Der weitere Ausdruck מרלחי ביתי, der in vergleichbarer Weise in Jos 2,19 verwendet ist, meint das Innere des Hauses, aus dem jemand herauskommt. Auch wenn man annehmen mag, Mensch und Tier hätten zusammen in einem Haus gewohnt, so ist der Ausdruck *herauskommen aus dem Haus* im AT doch nur für Menschen belegt<sup>176</sup>.

(3) In der Apodosis des Gelübdes, V 31b, steht die Konsekrationsformel והיה ליהוה („soll dem Herrn gehören“). Diese Formulierung ist wiederum nur für die Weihe von Menschen belegt (Num 3,12; Jer 24,7; Mal 3,17)<sup>177</sup>.

(4) Das wohl gewichtigste Argument zugunsten eines Menschenopfers liefert die Situationsangabe „bei meiner Rückkehr von den Söhnen Ammons im Frieden“ (V 31aγ): wer Jiftach anlässlich seiner sieghaften Rückkehr vom Kampf entgegengeht, der soll JHWH geopfert werden. In Israel gibt es den Brauch, daß Frauen musizierend und tanzend den aus dem Krieg heimkehrenden Helden entgegenzugehen pflegen. So gehen in 1Sam 18,6f. Frauen Saul und David singend und tanzend entgegen (יצא...לקראתה); in Ex 15,20 ist es Mirjam, die nach dem Sieg tanzend mit einer Pauke (התק) einen Zug von Frauen anführt. In Deboras Lied klingt diese Tradition ebenfalls an, wenn es heißt, daß die Mutter zusammen mit anderen Frauen der Rückkehr Siseras entgegenharrt (Ri 5,28f., vgl. Ri 4,18, Jael geht Sisera entgegen). Es darf angenommen werden, daß eine solche breit belegte Praxis auch für die Jiftacherzählung vorauszusetzen ist. Daher kann vermutet werden, daß Jiftach bei der Formulierung seines Gelübdes durchaus an eine der Frauen aus der Begrüßungsprozession hätte denken können: „It is reasonable to

<sup>172</sup> So auch Hübner, Hermeneutische Möglichkeiten, 490 Anm. 7: „(...) Dagegen ist die Überlegung, ob die Formulierung von Ri 11,39aß schon versucht, das Menschenopfer für Jahwe nicht noch eigens als solches zu benennen, durchaus berechtigt, aber nur schwer zu beweisen.“

<sup>173</sup> z.B.: Num 22,11; Gen 15,4.

<sup>174</sup> So Marcus, Jephthah, 13: „(...) forms an idiom meaning ‚to go out to meet or greet someone‘, and it, too, is only found with people.“

<sup>175</sup> Eine Ausnahme scheint Ri 14,5 zu sein: Ein Löwe kommt Simson entgegen, לקראתו. Der Löwe hat an dieser Stelle jedoch metaphorische Bedeutung und steht für die Philister, gegen die Simson kämpft (vgl. 15,14a ופלשתים הריעו לקראתו).

<sup>176</sup> So Marcus, Jephthah, 14.

<sup>177</sup> Marcus, Jephthah, 13-14.

assume that Jephthah made his vow fully aware of the Israelite custom of maidens coming out to greet a victor after battle. (...) Therefore, in making his vow, Jephthah in all probability would have expected such a procession... Thus he would have known that a human being would be leading the procession and would likely come out first to greet him."<sup>178</sup>

Diese vielfältigen, konvergierenden Beobachtungen machen es sehr wahrscheinlich, daß Jiftach mit seinem Gelübde JHWH tatsächlich einen Menschen, sehr wahrscheinlich eine Frau, zum Opfer darbringen wollte. Gewißheit ist in dieser Hinsicht dennoch nicht zu erlangen, da die Ambivalenz der nicht präzisierenden Formulierung bestehen bleibt: *wer/was auch immer herauskommt*.

## Exkurs 2:

### *Zur Frage der Menschenopfer in Israel*

Wenn man annimmt, Jiftach habe ein Menschenopfer *beabsichtigt*, dann stellt sich die ganz grundsätzliche Frage, ob Opferungen von Menschen (bzw. Kindern<sup>179</sup>) in Israel oder in Israels Umwelt als außergewöhnliche Opferart bekannt waren und auch praktiziert wurden? Kann also der Gedanke, Gott einen Menschen als besondere Opfergabe zu versprechen, im Denk- und Vorstellungshorizont eines Israeliten der „Richterzeit“ liegen? Obwohl Menschenopfer als Greuel für JHWH von der Tora verboten werden (Lev 18,21; 20,2-5; Dtn 12,31; 18,10), fehlt in Ri 11 jegliche ausdrückliche Verurteilung Jiftachs. Dies ist ein Befund, der im Verlauf der Auslegungsgeschichte immer wieder dahingehend gedeutet wurde, Jiftach sei durch die „verwilderten Sitten“ der Richterzeit zu entschuldigen.

Es übersteigt freilich den Rahmen dieses kurzen Exkurses, die Frage nach Menschen- bzw. Kinderopfern im alten Orient und in Israel zur Gänze aufzurollen. Für das alte Israel stellt *Marcus* im Blick auf den neueren Forschungsstand folgendes fest: „The most recent studies on this old and difficult problem are those of Moshe Weinfeld<sup>180</sup> and Morton Smith<sup>181</sup> (...) The present state of inquiry seems to be that the evidence is such that one cannot say for certain one way or another whether human sacrifice existed in ancient Israel.“<sup>182</sup>

<sup>178</sup> *Marcus*, Jephthah, 15 (Lit.!).

<sup>179</sup> Zu punischen Kinderopferstelen vgl. *Kaiser*, נדר, Sp. 272. Zum Kinderopfer in Israel vgl. *Weinfeld*, 'Burning babies', 411-413. *Weinfeld* ist sehr zurückhaltend darin, beim Moloch-Ritual von Kinderopfern zu sprechen, a.a.O., 413: „To conclude: we still do not know what exactly was involved in the Molech ritual. However, to present it simply as 'burning babies' and nothing else, in spite of the difficulties, philological and historical, involved, is a gross simplification.“

<sup>180</sup> *Weinfeld*, Worship of Molech, 133-154.

<sup>181</sup> *Smith*, 'A note on burning babies', 477-479.

<sup>182</sup> *Marcus*, Jephthah, 46.

Wie auch immer es sich für das alte Israel verhalten haben mag, so gibt es doch eine ganze Reihe von Schrifttexten, die sich mit dem Problem des Menschenopfers auseinandersetzen. *Jaroš* stellt sie wie folgt zusammen: „In der radikalen Absage an den Baalsdienst, Hos 13,2, ist auch die Ablehnung des Menschenopfers miteingeschlossen. (...) Aus der schon besprochenen Stelle: Dtn 12,31 geht hervor, daß das Menschenopfer in der kanaänäischen Religion heimisch war. Die Stellen aus dem Heiligkeitgesetz: Lev 18,21 und 20,3 verbieten ausdrücklich das Kinderopfer für Moloch<sup>183</sup>, die erste Stelle in Bezug auf die Israeliten, die zweite in Bezug auf solche, die sich in Israel aufhalten. Jeremia lehnt das Kinderopfer ebenfalls scharf ab. In 7,31 spricht er davon, daß Jahwe das Kinderopfer nicht gefordert habe. Ebenso klar bezeichnet 19,5.32,35 das Kinderopfer ausdrücklich als götzendienerisch. Aus den Jeremia-Stellen geht hervor, daß die Opferstätte der Tophet im Tal Ben-Hinnom war, und die Opfer für Baal und fremde Götter dargebracht wurden. Aus den bisher besprochenen Texten wird klar, daß das Kinderopfer seit der Mitte des 8. Jh. v. Chr. in Israel ein ernstes Problem geworden war. (...) Aus dem in priesterlicher Sprache gehaltenen Wort Mich 6,7 geht hervor, daß in Zeiten äußerster Gefahr ein Ersatz unzulänglich schien und man die Erstgeborenen opferte. Es kommt aber klar heraus, daß dies nicht Jahwes Wille ist.“<sup>184</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang 2Kön 3,27, eine Stelle, die häufig als Beleg für die Praxis des Menschenopfers bei Nachbarvölkern Israels zitiert wird: „Bei der Belagerung von Kir-Hareset durch den israelitischen König Joram (851-845 v. Chr.) und den judäischen König Joschafat (868-847 v. Chr.) heißt es (...), daß der moabitische König Mescha nach einem mißglückten Ausbruchversuch seinen Erstgeborenen als Brandopfer darbrachte. Es handelt sich also um eine außergewöhnliche Situation und man kann deshalb nicht annehmen, daß das Menschenopfer bei den Moabitern allgemein üblich war. Man kann jedoch annehmen, daß es in Not-situationen geübt wurde.“<sup>185</sup>

Hier 2Kön 3,27 im Wortlaut: „(...) Da nahm er seinen erstgeborenen Sohn, der an seiner Stelle König werden sollte, und brachte ihn auf der Mauer als Brandopfer dar. Da kam ein großer Zorn über Israel und sie wandten sich von ihm ab und kehrten in ihr Land zurück.“

Was ist mit dem großen Zorn gemeint? Wird Israel ob dieses Opfers mit Zorn erfüllt? Oder ist es der Zorn der Gottheit Kamosch, dem das Opfer galt und der sich so gegen Israel wendet? „Man übersetzt für gewöhnlich V 27b: ‚Ein gewaltiger Zorn kam auf Israel‘ und versteht es so, daß Israel diese Tat verabscheut hätte. Nun übersetzt W.F. Albright: ‚und das war »göttlicher Zorn« gegen Israel‘. Der Sinn auf Grund dieser Übersetzung wäre dann, daß die Israeliten abzogen, weil sie den

<sup>183</sup> Zum Molochkult ist folgende Studie zu nennen: Day, Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament.

<sup>184</sup> *Jaroš*, Stellung des Elohisten, 190-192. Ergänzend zu nennen sind noch folgende auf Menschenopfer bezugnehmende exilisch- nachexilische Texte: Ez 16,20f.; 23,37; Ps 106,37f.; Jes 57,5.

<sup>185</sup> *Jaroš*, Stellung des Elohisten, 169.

göttlichen Zorn fürchteten, den Mescha durch das Opfer auf sie herabschwor. Wenn sie nur Abscheu gehabt hätten, dann wäre es verständlicher, wenn sie die Stadt eingenommen hätten, um Mescha zu bestrafen. Doch nichts dergleichen geschieht. Der Grund des Abzugs war daher nicht Abscheu, sondern Furcht vor dem Zorn des Gottes Kamosch.“<sup>186</sup>

2Kön 3,27 zeigt also ein Menschenopfer als ultima ratio. Auch Texte wie Gen 22,2<sup>187</sup> und Mich 6,6-7 bringen die Möglichkeit der Opferung des erstgeborenen Sohnes immerhin als ein Äußerstes ins Spiel. In diesem Sinn kann auch Jiftach bei seinem Gelübde an einen Menschen sozusagen als ein äußerstes Opfer gedacht haben.

## 7 Jiftachs Gelübde in narrativer Perspektive interpretiert

Zwischen der eigentlichen Gelübdeerzählung und der übrigen Jiftacherzählung bestehen Spannungen, wie es Römer neuerdings wieder ausführlich darlegt. Die Schlußfolgerung, daß das Gelübde mit seinen Folgen in den Rahmen der Rettererzählung nachträglich eingefügt wurde, bietet sich an: „It is quite obvious that the story of Jephthah's vow and sacrifice belongs to another literary level than the surrounding verses.“<sup>188</sup> Ohne näher auf eine mögliche diachrone Erklärung der Entstehung der Jiftacherzählung einzutreten, nimmt die folgende synchrone Interpretation sowohl die Endgestalt der Erzählung als auch deren Platz im Richterbuch in den Blick.

Bei diesem methodischen Zugang fallen einige, zum Teil spannungsvolle Details ins Auge, die für die Interpretation zu berücksichtigen sind:

- Die Geistgabe an Jiftach geht dem Bittgelübde voraus.
- Vom Sieg über die Ammoniter hängt zugleich Jiftachs Karriere in Gilead ab.
- Über den Rahmen des Richterbuches hinaus bestehen auffällige Parallelen zwischen Jiftachs Gelübde und Sauls Fasteneid sowie deren Konsequenzen für die davon betroffenen „Kinder“.

### a Die Spannung zwischen der Geistgabe einerseits und dem Bittgelübde andererseits

Wie in der Auslegungsgeschichte bereits beobachtet wurde (s.o. *Origenes*), besteht eine auffallende Spannung zwischen der Geistgabe an Jiftach einer-

<sup>186</sup> Jaroš, Stellung des Elohisten, 169.

<sup>187</sup> Immer wieder wurde in der Jiftacherzählung eine Anspielung an die Opferung Isaaks Gen 22 gesehen. Ausschlaggebend dafür ist der Begriff יחיד (vgl. Ri 11,34b) zusammen mit der Begrifflichkeit des Brandopfers. So Marcus, Jephthah, 38: „The most obvious parallel between the Jephthah story and Genesis 22 is that in both stories fathers are prepared to sacrifice their children (...) Secondly a similar terminology is employed...“

<sup>188</sup> Römer, Why?, 28ff.

seits und dem darauffolgenden Bittgelübde andererseits. Dem Leser, der von den anderen Rettungserzählungen herkommt, ist bewußt, daß durch die Geistbegabung der Rettergestalt der Sieg über die Feinde und damit die Rettung Israels jeweils gewährleistet ist (vgl. 3,7-11 u.ö. und bes. 13-16, wo dieses Faktum am Beispiel des „starken“ Simson geradezu theologisch reflektiert wird).

Erwartungsgemäß setzt sich auch Jiftach *unter dem Impuls des Geistes* gegen die Ammoniter in Bewegung. Das Leitwort עֲבַר signalisiert diesen (Kausal-)Zusammenhang auf literarischer Ebene (V 29.32). Die Gabe des Geistes ist Zeichen dafür, daß JHWH gnädig ist und die Feinde Israels in die Hand des Retters ausliefert. Überraschenderweise aber unterbricht Jiftach seinen Vormarsch und formuliert die drängende Bitte um die Auslieferung der Feinde (V 30f.): „Wenn Du mir ganz bestimmt die Söhne Ammons in meine Hand gibst“ (נָחַן חַחִי). Dieses Faktum der drängenden Bitte nach der Geistgabe ist auffällig. Wie kann diese Gegebenheit interpretiert werden?

Jiftachs Vorgehensweise kann Ausdruck eines starken Sicherheitsbedürfnisses sein. An die Stelle von Vertrauen (aufgrund der Geistgabe) setzt er seine eigene Bitte in Form eines außergewöhnlichen Versprechens an JHWH. Durch dieses Gelübde hofft er, JHWH binden zu können und so den Sieg mit Gewißheit zu erlangen<sup>189</sup>. Für ein solches Bedürfnis Jiftachs, in Bezug auf JHWH absolute Sicherheit und Garantie zu erlangen, gibt es in der Erzählung noch ein weiteres Indiz: die Verhandlung zwischen Jiftach und den Ältesten von Gilead (11,6-11). Jiftach schließt mit den Ältesten einen Kontrakt, der beeidet wird: ‚Wenn ihr mich dazu veranlaßt, zurückzukehren, um gegen die Ammoniter zu kämpfen, und wenn JHWH sie mir preisgibt, dann werde ich über euch das Haupt sein.‘ Die Ältesten von Gilead sagten zu Jiftach: ‚JHWH sei Zeuge zwischen uns: Wahrhaftig gemäß deinen Worten, so wollen wir tun.‘ (V 9-10). Obwohl bei diesem Eid JHWH als Zeuge angerufen ist, wiederholt Jiftach diese Worte noch einmal in Mizpa, in der Gegenwart JHWHs (vgl. V 11b). Diese Wiederholung des Abkommens im Heiligtum scheint ähnlich unnötig wie das Bittgelübde nach der Geistgabe<sup>190</sup>. Bedenkenswert ist, daß es bei diesem Kontrakt um den Aufstieg eines Mannes geht, der die Bitterkeit eines Ausgestoßenen und Marginalisierten durchlitten hat (11,1-3). Weil es um sein „come back“ geht, will Jiftach offensichtlich Sicherheit und Garantie. Ganz auf dieser Linie liegt dann wohl auch das Bittgelübde: von JHWHs Eingreifen schließlich hängt für Jiftach alles ab. So kommentiert *Magonet* völlig zutreffend: „Jiftachs Gelübde ist auf der einen Seite ein Ausdruck der Frömmigkeit, auf der

<sup>189</sup> Ähnlich auch *Trible*, *Mein Gott*, 138.140.

<sup>190</sup> Vgl. dazu *Boling*, *Judges*, 310.

anderen steckt dahinter aber auch Kalkül, der Versuch, Gott zu manipulieren. Es ist, als ob in diesem entscheidenden Augenblick für Jiftach einfach zu viel auf dem Spiel stand. (...) Dies alles vor Augen, verlor er sein inneres Gleichgewicht und versuchte, den Erfolg um jeden Preis zu erzwingen.<sup>191</sup>

Fassen wir zusammen: Jiftachs Gelübde erscheint im Hinblick auf die vorausgegangene Geistbegabung als der in mangelndem Vertrauen wurzelnde ängstliche Versuch, JHWH zu binden. Der über Jiftach gekommene Geist JHWHs ist eine unverfügbare, freie Gabe Gottes. Statt auf diesen unverfügbaren, frei gegebenen Geist zu vertrauen, zieht Jiftach es offensichtlich vor, mehr auf sein eigenes Gelübde zu bauen.<sup>192</sup>

*b Ein außergewöhnliches Gelübde, das die Wahl Gott überläßt*

Wie bereits weiter oben dargelegt, ist das auffallendste Merkmal an Jiftachs Gelübde dies, daß es offenläßt, worin denn die JHWH versprochene Gabe bestehen soll. Diesem Detail wurde im Lauf der Auslegungsgeschichte die meiste Aufmerksamkeit gewidmet. Unterschiedlichste Antworten wurden gefunden zu den möglichen Motiven, aus denen heraus Jiftach es unterlassen habe, das Versprochene präzise zu benennen.

Die Formulierung „was auch immer aus der Tür meines Hauses mir entgegenkommt“ könnte den Anschein erwecken, Jiftach wolle JHWH zur Ehre alles beliebige anbieten. Die Unterlassung der präzisen Bestimmung von JHWHs Opfergabe würde dann geradezu eine gewisse Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit verraten. Eine alte jüdische, dann von Hieronymus aufgegriffene Interpretationsrichtung sieht daher in Jiftachs Gelübde *eine Beleidigung der Heiligkeit JHWHs*. Gelübde versprechen Gaben bzw. Leistungen, von denen der Mensch weiß bzw. annimmt, daß sie JHWH wohlgefällig sind und seiner Huldigung dienen. Jiftachs Gelübde dagegen läßt alles offen und schließt damit Mißfälliges nicht aus.<sup>193</sup>

Nachlässigkeit und Beliebigkeit passen allerdings nicht zu dem großen Gewicht des Bittgelübdes. Für Jiftach hängt ja alles davon ab, daß JHWH auf die Bitte eingeht und das Gelübde annimmt. Vielleicht ist das Offenlassen der Gabe daher besser dahingehend zu deuten, *daß Jiftach die Wahl seines Opfers JHWH selbst überlassen wollte*. JHWH sollte entscheiden, was er Jiftach abfordern wolle. Alles, gewählte Formulierung und eingrenzende Bestimmung, deutet allerdings darauf hin, daß Jiftach dabei

---

<sup>191</sup> Magonet, Schöne, 31f.

<sup>192</sup> So mit Tribble, Mein Gott, 138.140.

<sup>193</sup> Vgl. zu dieser Interpretation auch Schenker, Gelübde, 414.



durchaus an ein *Menschenopfer* dachte, im Sinne einer äußersten Gabe an JHWH.

Dachte er dabei an seine einzige Tochter? Wohl kaum. Die Erzählung malt ja die Überraschung und Erschütterung Jiftachs aus, als er seiner ihm tanzend entgegengehenden Tochter gewahr wird, V 35: „Und es war, als er sie sah, da zerriß er seine Kleider und sagte: Ach, meine Tochter, du hast mich tief gebeugt! Du bist mein Unglück geworden! Und ich habe meinen Mund gegenüber JHWH aufgetan und kann nicht zurück!“

Jiftachs Erschütterung deutet darauf hin, daß er wohl nicht mit diesem Ausgang seines Gelübdes gerechnet hatte. Das Gelübde hat offensichtlich auch für Jiftach eine überraschende und vor allem tragische Erfüllung gefunden. Ihm, der damit sein Glück sichern wollte, wendet es sich zum Unglück: „Du bist mein Unglück geworden!“ (vgl. vor allem auch das Unglück der Tochter selbst, V 37-38!).

Fassen wir noch einmal zusammen: Jiftachs auffälliges Gelübde ist wohl am ehesten dahingehend zu verstehen, daß er bereit ist, JHWH eine ganz außergewöhnliche Opfergabe darzubringen. Wahrscheinlich denkt er sogar an einen Menschen, scheut sich aber, dies eindeutig zu benennen. JHWH soll die Wahl überlassen bleiben. Daß gerade die einzige Tochter aus dem Haus heraus ihm entgegenkommt, ist im Sinn der Erzählung eine von Jiftach nicht bedachte tragische Wende. Das Gelübde wird zum Härtefall für Vater und Tochter. Vater und Tochter halten auch unter diesen tragischen und unglücklichen Bedingungen an Gültigkeit und Verbindlichkeit des Gelübdes fest: „Und ich habe meinen Mund gegenüber JHWH aufgetan und kann nicht zurück!“ (...) „Mein Vater, du hast deinen Mund vor JHWH aufgetan, tu an mir wie es «aus deinem Mund herausgefahren» ist““ (V 35-36).

Der Leser stellt sich angesichts dieser Tragik die Frage: Kann ein solches Unglück bringendes Gelübde sinnvoll sein? Muß es erfüllt werden? Kann ein solches Opfer wirklich im Sinne JHWHs sein? Die Erzählung bezieht keine kritische Stellung. Der Leser aber wird durch deutliche textübergreifende Bezüge, wie z.B. das Stichwort *עכר* *Unglück* (vgl. V 35 mit 1Sam 14,29 „Unglück [עכר] bringt mein Vater über das Land“) auf die Erzählung von Sauls Fastengelübde verwiesen. In dieser Erzählung gibt es die Kritik an einem zwar scheinbar frommen dennoch aber sinnlosen Gelübde.

*c     Hätte Jiftachs Gelübde erfüllt werden dürfen? – Ein Rückblick auf 1Sam 14*

Für sinnlose oder gar negative, Unheil stiftende Eide (und folglich auch Gelübde) gibt es die Möglichkeit, sie außer Kraft zu setzen (vgl. Lev 5,1.4).

Von dieser Möglichkeit wird in 1Sam 14,24-45 zur Rettung Jonatans Gebrauch gemacht. Ri 11 und 1Sam 14 erzählen vergleichbare Situationen: In beiden Erzählungen bringen Väter ihre eigenen Kinder durch ein Gelübde in Todesgefahr. Beide Kinder beugen sich den Konsequenzen väterlichen Handelns. Jonatan jedoch wird in letzter Sekunde gerettet, obwohl sein mit zwei Eiden beschworenes Todesurteil unabwendbar scheint. Sauls Eide mußten unbedingt außer Kraft gesetzt werden, weil deren Einhaltung sich als sinnlos und schädigend erwiesen hätte.

Im Vergleich beider Erzählungen drängt sich die Frage auf, ob nicht auch Jiftachs unverantwortliches Gelübde hätte außer Kraft gesetzt werden müssen zur Rettung seiner einzigen Tochter? Hätte nicht die Möglichkeit bestanden, das unverantwortliche Menschenopfer durch ein erlaubtes Tieropfer zu ersetzen (vgl. Lev 27: Dort sind Ersatzleistungen für bestimmte Gelübde vorgesehen)?

#### *d Jiftachs Gelübde im Zusammenhang der Dekadenz der Richterzeit*

Wie immer wieder festgestellt wurde, bietet die Jiftacherzählung keine explizite und kaum implizite Beurteilungen der Tat Jiftachs. Dennoch sind subtile Hinweise auf eine Abwertung des Gelübdes im Text gegeben: Die erwarteten Begriffe *Gelübde* (נדר) und *erfüllen* (שלם) fehlen in V 35f. Stattdessen wird mit den umschreibenden Ausdrücken *den Mund auf tun vor JHWH* und *tun, was aus dem Mund herauskam* auf das Gelübde angespielt (וְאִנֹּכִי פָצִיתִי פִּי אֶל יְהוָה / עָשָׂה לִי כְאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ). Manche hören aus diesen Ausdrücken einen despektierlichen, ja sogar ironisierenden Unterton heraus<sup>194</sup>: „(...) doch wohl *ich habe den Mund voll genommen*, ich habe vermessen geredet; vgl. Ijob 35,16 und Ps 66,14, wohl von der reichen Fülle der Gelübde.“ „Man beachte, daß das ominöse Wort Brandopfer (...) nur einmal vorkommt, nämlich in dem Gelübde selbst, das Jiftach ablegte, bevor die Identität dessen, was »ihm entgegenkäme«, bekannt ist (11,31). Nachdem man weiß, daß die Tochter das Opfer ist, wird nur noch in Umschreibungen darauf angespielt – bei dem, was Jiftach, seine Tochter und der Erzähler sagen. Die Tat ist ja unaussprechlich!“<sup>195</sup>

Liest man die Jiftacherzählung im Gesamtzusammenhang des Richterbuches, so verstärken sich die Hinweise auf eine negative Beurteilung seines Gelübdes. Dies hängt damit zusammen, daß der planvollen Redaktion des Richterbuches die Tendenz zugrundeliegt, die Zeit der Richter als eine Zeit zunehmender Dekadenz zu charakterisieren. Daher wird der Ruf nach einem

<sup>194</sup> So Budde Richter, 87; vgl. Klein, Irony, 94.

<sup>195</sup> Tribbe, Mein Gott, 161 Anm. 42.

König immer dringlicher. Zu diesen Zusammenhängen sollen abschließend nur einige wenige Aspekte genannt werden. Bereits *Buber* nimmt das Richterbuch als Gesamtkomposition in den Blick und weist auf einen „schwer-mütigen Zug“ hin, der dem Ganzen innewohnt: „Man achte auf diesen Zug und man wird manche Episode, die jetzt fremd aus dem Zusammenhang zu springen scheint, in ihn einbetten. Wie Gideon ein ‚Ephod‘ aufstellt, das dann zum Mittelpunkt eines Baalsdienstes wird, wie Jephtha die Tochter dem Gott opfert, dessen Künder sich gegen nichts so sehr wie gegen seine Molochisierung empören, das steht mit fast sinnbildlichem Gewicht an seiner Stelle.“<sup>196</sup> *Webb* beobachtet in seiner Studie, daß sich in der Gesamtkomposition das Motiv des sich steigernden Abfalls von JHWH findet: „With the Gideon episode and its sequel the pattern of decline *within* the repeating pattern of the successive episodes begins to come sharply into focus. This theme of progressive decline was presented schematically in the introduction to the book (2.16-19).“<sup>197</sup> Die erwähnten Rettergestalten selbst fallen von JHWH ab: „Diese Geschichte von Gideon, Jephtha, Simson (...) zeigt nun aber ein fast typisches Gefälle. Der Berufung folgt alsbald der öffentliche Erweis des Charismas in einem Sieg über die Feinde; dann aber biegt sich die Linie steil nach unten. Der, der ein sonderliches Werkzeug des Geschichtswillens Jahwes war, fällt in Sünde, Erniedrigung oder sonst in Katastrophen.“<sup>198</sup> Im Gesamtzusammenhang des Richterbuches betrachtet, reiht sich Jiftachs Gelübde ein in die Verirrungen der Richterzeit: „Simply put, after the first two accounts of Othniel and Ehud – both briefly related – each successor has her or his triumph progressively more tarnished. (...) Viewed in this progression the accent falls on *Jephthah's vow as one more example of human perversity*, as part of a line that leads from Barak's reluctance (4:9), Gideon's occasion for apostasy (8:27), Abimelech's violence and grab for power, and on to Samson's impulsive drives for sex and aggression, and to the complete disintegration pictured in chs. 17-21 and beyond (*Hervorhebung H.T.*).“<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> *Buber*, Königtum Gottes, 549f.

<sup>197</sup> *Webb*, Judges, 158.

<sup>198</sup> *von Rad*, Theologie I, 342.

<sup>199</sup> *Humphreys*, Jephthah, 94.

# GELÜBDE IN DEN PSALMEN

## I ÜBERBLICK UND VORGEHENSWEISE

Für die Untersuchung des Gelübdes in den Psalmen lasse ich mich vom Vorkommen der Worte נָדַר/נָדַרָה (geloben/Gelübde) leiten. Unter dieser Rücksicht finden sich im Buch der Psalmen folgende neun relevante Stellen: Ps 22,26b; 50,14; 56,13; 61,6.9; 65,2; 66,13; 76,12; 116,14.18; 132,2. Zu dieser Gruppe von Gelübdepsalmen muß auch noch der Psalm in der Jona-erzählung, Jon 2,3-10, hinzugezählt werden.

Bei meiner Exegese orientiere ich mich nicht an der numerischen Reihenfolge der Psalmen, sondern an gewissen Merkmalen, die es erlauben, sie nach Gattungen (im weitesten Sinn des Wortes) zu gruppieren. Zuerst untersuche ich individuelle, d.h. die von einem ‚Ich‘ (1.Pers. sing.) gesprochenen Psalmen. Dazu gehören Ps 116 und Jon 2. Zum Jonapsalm nehme ich, wie näher zu begründen sein wird, das Gelübde der Seeleute Jon 1,16 mit hinzu. Zur Gruppe dieser individuellen Psalmen gehören ebenfalls Ps 22 und Ps 56. Mit Ps 61 liegt ein Grenzfall vor. Er wird zwar von einem ‚Ich‘ gesprochen, dieses ‚Ich‘ aber scheint im Blick auf die Themen des Psalms, Zionstempel, Land, König, Exil(?), das Kollektiv des Volkes zu repräsentieren. Was die einzelnen Textsorten betrifft, so sind Ps 116 sowie Jon 2,3-10 Dankpsalmen, Ps 56 ein Vertrauenspsalm, Ps 61 ein Klagepsalm, Ps 22 hingegen ein Mischgebilde, das Klage, Bitte und Dank in sich vereinigt<sup>1</sup>. Die Gruppe der kollektiven Psalmen wird durch das Danklied Ps 66 repräsentiert<sup>2</sup>. In den V 1b-12 spricht das ‚Wir‘ des Volkes (vgl. z.B. V 6). Ab V 13-20 tritt ein einzelner Sprecher auf, der zum Dank seine gelobten Opfer darbringt. Ps 65, ein Hymnus, bildet, wie die Analyse erweisen wird, mit Ps 66 zusammen einen „Zwillingspsalm“<sup>3</sup>. Die beiden anschließend exegetisierten Asaph-Psalmen 50 und 76 thematisieren je in eigener Weise eine Theophanie JHWHs in Zion (Ps 50,1-3; 76,2f.). Während Ps 50 eine durch die Theophanie eröffnete Gerichtsrede Gottes wiedergibt (V 7-23), wird in Ps 76 Offenbarwerden, Sieg und Gericht Gottes hymnisch besungen. Von diesen Psalmen unterscheidet sich Psalm 132. Er verknüpft ein im Wortlaut zitiertes Enthaltungsgelübde des Gesalbten David (V 1-10) mit der eidlichen Zusage

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Kraus*, Psalmen I, XLV-XLVII, § 6: „Die Gattungen und ihr »Sitz im Leben«“. Zur Bezeichnung ‚Mischgebilde‘ für Ps 22 vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen, 144. Die an dieser Stelle (und auch im folgenden) gegebenen Textsortenbestimmungen dürfen nicht gepreßt werden. Sie müssen z.T. im Zuge der Einzelanalyse der Psalmen diskutiert werden.

<sup>2</sup> Vgl. *Kraus*, Psalmen I, LI-LII.

<sup>3</sup> Zu diesem Begriff vgl. *Zimmerli*, Zwillingspsalmen, 105-113.

JHWHs, den Zion zu erwählen und die davidische Thronnachfolge zu gewährleisten (V 11-18).

Ein kurzer Überblick ergibt, daß die in den Psalmen erwähnten Gelübde meist das sog. *tôdâ*-Opfer (זבח תודה) beinhalten:

– Ps 116,17f. (vgl. V 14): „Dir opfere ich ein *tôdâ*-Opfer (...) meine *Gelübde* will ich JHWH erfüllen...“ (לך אזבח זבח תודה).

– Jon 2,10: „Ich aber, mit der Stimme der *tôdâ* will ich Dir opfern, was ich *gelobt* habe, will ich erfüllen...“ (בקול תודה אזכח לך).

– Ps 50,14: „Opfere Gott *tôdâ*, erfülle dem Höchsten deine *Gelübde*...“ (זבח לאלהים תודה – diese Aufforderung spricht im Zusammenhang einer Gerichtsrede Gott selbst).

– Ps 56,13: „Auf mir liegen Deine *Gelübde*, ich will Dir *tôdôt* (Plural!) erfüllen...“

Das hebräische Verb ידה (hi) sowie das Substantiv תודה haben die Grundbedeutung *bekennen* bzw. *Bekennntnis*<sup>4</sup>. Diese Grundbedeutung lassen auch die alten Übersetzungen der LXX und Vulgata erkennen, wenn sie das Verb ידה (hi) in den Psalmen meist mit εξομολογείσθαι bzw. mit *confiteri* übersetzen (z.B.: nach hebr. Zählung Ps 7,18; 28,7; 35,18; 42,6.12; 43,4.5; 44,9; 52,11; 54,8; 57,10; 71,22; 86,12; 106,47; 109,30; 142,8; vgl. auch LXX zu Jon 2,10: εγω δε μετα φωνης αινεσεως και εξομολογησεως θυσω σοι). Von dieser Begrifflichkeit her deutet sich bereits an, daß die Gelübde *Bekennntnisse* sind. Der Gelobende verspricht JHWH (meist in der Not, im Zusammenhang der Bitte um Befreiung), daß er nach seiner Errettung ein *tôdâ*-Opfer, d.h. ein Mahlopfers (זבח) feiern wird, dessen wesentliches Element ein *Bekennntnis* (die *tôdâ*) ist<sup>5</sup>. Dieser Sachverhalt trifft auch auf Ps 22,23-27 zu, obwohl dort die entsprechende Vokabel תודה nicht vorkommt.

Im zuletzt genannten Ps 22 werden in V 26 Gelübde und Lobpreis (תהלה) parallelisiert: „Von Dir kommt mein *Lobpreis* in großer Gemeinde, meine *Gelübde* will ich erfüllen in Gegenwart derer, die ihn fürchten.“ Durch diese Parallelisierung wird das *tôdâ*-Gelübde gleichsam ein Synonym für *Lob-* und *Dank-Opfer*. *Lob* bzw. *Dank* ist denn auch die geläufige Übersetzung des hebräischen Wortes *tôdâ*. Die oben festgehaltene Beobachtung zu den *tôdâ*-Gelübden läßt sich nun im Blick auf die beiden Bedeutungsaspekte des

<sup>4</sup> So Mayer, ידה, Sp. 456; vgl. Arens, Bezeugen, 175f.: „In der Bibel lassen sich typische Handlungssituationen erheben, in denen Bekennen geschieht. In bezug auf das Alte Testament orientieren wir uns dabei am Vorkommen der Worte *jdh* und *tôdâ*, die nach Auskunft von Grimme, Mand, Westermann, Bornkamm, Mayer und anderer zwei Bedeutungskomplexe umfassen, zum einen Bekennntnis als Lobpreis und Dank (*jdh* hi und hitp; *tôdâ*), zum anderen Bekennen als Schuldbekennntnis (*jdh* hi und hitp; *tôdâ*).

<sup>5</sup> Für die eingehendere Erörterung des *tôdâ*-Opfers anhand der entsprechenden Literatur verweise ich auf die Exegese von Ps 116.

Wortes ירה (hi) erweitern und zugleich präzisieren: Gelübde versprechen Gott *Dank* und *Lob(-Opfer)* in Form von *Bekenntnissen*. Daher übersetzt die LXX den Ausdruck *tôdâ* mit αἰνεσις (Lob, vgl. Ps 56,13), bzw. *tôdâ*-Opfer (זבח תודה) mit θυσία αἰνεσεως (Lobopfer), die Vulgata mit *laus* (vgl. Ps 50,14: immola hostiam laudis), *hostia laudis* (Ps 116,17; vgl. P 56,13) und mit *gratiarum actiones* (Danksagung in Ps 56,13). Weil im geläufigen Sprachgebrauch das Wort „bekennen“ eher mit *Sündenbekenntnissen*, *Bekenntnissen vor Gericht*, oder *Glaubensbekenntnissen* in Zusammenhang gebracht wird – ירה (hi) deckt auch diese semantischen Aspekte zum Teil ab (z.B. Ps 32,5; Spr 28,13; Dan 9,4.20; Jos 7,19)<sup>6</sup> – sei noch einmal eigens betont, daß es sich in den Gelübdepsalmen um *Lob-* und *Dank-Bekenntnisse* handelt: „Das hebräische Wort für Bekennen (הוֹדָה) umspannt die weit auseinanderliegenden Bedeutungsmöglichkeiten «(Gott) preisen» und «(Schuld) bekennen». (...) auf Grund der eigentümlichen Bedeutungsnuancen des hebräischen Wortes haben auch das griechische Äquivalent ἑξομολογεῖσθαι wie das lateinische *confiteri* seit LXX in dem von ihr bestimmten hellenistisch-jüdischen und christlichen Sprachbereich denselben Doppelsinn übernommen.“<sup>7</sup>

Der *Lobcharakter* der Gelübde wird auch an den Stellen deutlich, wo der Begriff der *tôdâ* nicht vorkommt. So über Ps 22,23-27 hinaus auch in:

– Ps 65,2: „Dir gebührt *Lobpreis* (תהלה), Gott, auf dem Zion, und Dir erfüllt man *Gelübde*...“ – Ps 66 veranschaulicht dies.

– Ps 61,9: „So will ich *singen* (וּמַר) Deinem Namen auf immer, meine *Gelübde* erfüllen Tag für Tag.“

Bei diesem ersten summarischen Überblick fällt ein weiteres auf. Die terminologisch (durch וּמַר) ausgewiesenen Gelübde-Psalmen beschreiben nicht den Augenblick des Gelobens, sondern den der Erfüllung der vormals gelob-

<sup>6</sup> Vgl. dazu Arens, Bezeugen, 190-196.

<sup>7</sup> Bornkamm, Lobpreis, 46. – Ich werde für den Begriff *Bekenntnis* synonym *Kundgabe*, *Verkündigung* und auch *Zeugnis* verwenden. Darin weiche ich von Arens ab. Er arbeitet eine Unterscheidung beider Begriffe heraus, Bezeugen, 353f.: „Daß Bezeugen und Bekennen verschiedene Handlungen sind, ergibt sich zum einen aus dem biblischen Befund. Dies machen schon die divergierenden Situationen deutlich, in denen beides geschieht und zu geschehen hat. Während im Alten Testament Bezeugen bei zivil- und strafrechtlichen Vorgängen, im Zusammenhang des als ‚Vertrag‘ konzipierten Bundeschlusses sowie der Bundesbestätigung und schließlich im Rechtsstreit Jahwes mit Israel bzw. mit den Göttern der Heiden, also juristisch bestimmten Kontexten eine Rolle spielt, kommt Bekennen in lateinischen und liturgischen Kontexten zur Sprache als Lobpreis und Dank in persönlichen sowie kollektiven Notsituationen, in der Todafeier und im Tempelkult, als Schuldbekentnis im kultischen Sühneritual und im kollektiven Bußgebet, des weiteren als Glaubensbekenntnis im persönlichen Gebet und im öffentlichen Gottesdienst. Außer im vorherrschend lateinischen und liturgischen Kontext geschieht Bekennen im AT auch in einer juristisch bestimmten Handlungssituation...“

ten Gelübde. Das entsprechende Wort in diesem Zusammenhang ist שלם (pi) *bezahlen, zurückerstatten*<sup>8</sup>, von mir meist wiedergegeben mit der geläufigen Redewendung Gelübde *erfüllen* (Ps 22,26; 50,14; 56,13; 61,9; 65,2; 66,13; 116,14.18; Jon 2,10)<sup>9</sup>. Eine Ausnahme findet sich in Ps 76,12. In diesem Zions-Hymnus wird ganz grundsätzlich beides befohlen, das Geloben und das Erfüllen von Gelüben<sup>10</sup>: „Gelobt und erfüllt JHWH eurem Gott!“ Warum sind die Psalmen nicht an den Situationen und Umständen interessiert, in denen Gelübde gelobt werden? Warum teilen sie uns den Wortlaut der Gelübde nicht mit, sondern richten ihr Augenmerk auf die Situation der Gelübdeerfüllung? Dies wird eine Frage sein, der im Rahmen der abschließenden Auswertung nachzugehen sein wird. Vor der detaillierten Analyse der einzelnen Psalmen ist noch ein Wort zu dem von mir gewählten methodischen Zugang zu den Psalmen zu sagen. Der Umfang des Psalmenkapitels verrät bereits, daß ich die wenigen ausdrücklich auf das Gelübde bezogenen Verse innerhalb eines Psalms nicht isoliert untersucht habe. Methodisch geht es mir darum, die Aussagen über Gelübde jeweils im Gesamtzusammenhang des entsprechenden Psalms zu interpretieren: „Bei den Psalmen handelt es sich um Gedichte, um poetische Gebilde, deren Aufbau sowohl was den unserem Reim entsprechenden poetischen Parallelismus angeht, als auch vor allem was den kunstvollen Aufbau des Ganzen angeht, erkannt sein muß, wenn sie in ihrer Gestaltung verstanden werden sollen. Erst im Rahmen des Aufbaus haben die Einzelaussagen des Textes ihre Funktion, erst von ihrer Stellung im Ganzen her können sie interpretiert werden.“<sup>11</sup> Jeder Psalm wird daher nach der Weise des sog. ‚Close Reading‘ auf der Grundlage des masoretischen ‚(End-)textes‘ analysiert. Probleme der Textkritik werden freilich, soweit notwendig, berücksichtigt. Orientierung für die Analyse sowie für die Synthesen sind für mich dabei die Kriterien, die *Meir Weiss*, angeregt durch die Literaturwissenschaft<sup>12</sup>, unter dem Begriff ‚Total-Interpretation‘ entwickelt hat: „Aus dem Wesen dieser Methode folgt die Folgerung: Genaueste Beachtung jedes Wortes, der Wortfolge, der rhetorischen Figuren, der syntaktischen Erscheinungen und der Fügung der Sätze, des Auftaktes der literarischen Einheit, wie ihres Schlussakkords, ihres Gefalles vom Beginn bis ans Ende, kurz – der Struktur. Und zwar darf dieses nicht auf statistische Weise des Abzählens und Rubrizierens und Katalogisierens erfolgen, nicht durch Beobachten

<sup>8</sup> Vgl. *Gerleman*, שלם, Sp. 923f.

<sup>9</sup> So mit *Berlinerblau*, Vow, Appendix 3: „שלם: ‚To Fulfill a Vow‘“, 179.

<sup>10</sup> Vgl. *Keller*, נדר, Sp. 42.

<sup>11</sup> *Gese*, Ps 22, 184f.

<sup>12</sup> Zu nennen ist hier *Kayser*, Kunstwerk.

einzelner Elemente als solcher, sondern allein durch Befragung jedes sprachlichen und strukturalen Elements auf seine Funktion innerhalb des Ganzen, durch Beantworten der Frage, wie alles Einzelne gleichsam umgeschmolzen ist in die gestalthafte Einheit des Ganzen.“<sup>13</sup>

Trotz des methodischen Bemühens, das Einzelne vom Ganzen und das Ganze vom Einzelnen her zu verstehen, muß die folgende Exegese bei der notwendigen Konzentration auf die Gelübde viele Fragen und Probleme unberücksichtigt lassen.

## II PS 116: PARADIGMA EINES DANK-BEKENNTNIS-GELÜBDES

### 1 Eine erste Orientierung

Ps 116 ist nach Meinung vieler Kommentatoren<sup>14</sup> ein typisches Danklied eines Einzelnen. Wie die Schlußverse V 12-19 zeigen, hat dieser Psalm seinen Ort im Tempel und ist dort vom Geretteten angesichts der versammelten Gemeinde im Rahmen der *tôdâ*-Liturgie vorgetragen (V 13-19)<sup>15</sup>. Aus dieser Situierung heraus erklären sich einige Elemente und Eigentümlichkeiten dieses Psalms. So z.B. ein mehrfacher Wechsel der Zeitperspektive und Sprechrichtung. Der Sprecher macht nicht nur Aussagen über Zurückliegendes wie in V 3-6 und V 11, sondern auch Aussagen über die unmittelbare Gegenwart wie V 1.7-9.10.12-19. Bald spricht er zu den anwesenden Hörern über JHWH (V 1-2.3-6.7.9.12-15.18-19), bald spricht er zu JHWH selbst (V 8.16-17). In V 15 teilt er eine Allgemeingültigkeit beanspruchende Erkenntnis mit, möglicherweise eine Schlußfolgerung aus der persönlichen Erfahrung: „Zu kostspielig ist in den Augen JHWHs das Sterben seiner Frommen.“ Was die Redeformen betrifft, so fallen neben der Erzählung, einem Selbstzitat (V 4) und einer Selbstaufforderung (V 7) vor allem zwei ausdrückliche Bekenntnisse auf, ein Bekenntnis der Liebe (V 1-2 „Ich liebe“) und ein Bekenntnis des Glaubens bzw. Vertrauens (V 10-11 „Ich glaube/vertraue“)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Weiss, Methode, 93. Vgl. zu den derzeitigen verschiedenen methodischen Zugängen zu den Psalmen, den aufschlußreichen, knappen und ausgewogenen Überblick von Hoßfeld/Zenger, Psalmen, 17-25.

<sup>14</sup> So schon Delitzsch, Psalmen, 698: „(...) nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen...“ Kittel, Psalmen, 410; Gunkel, Psalmen, 501; auch Calès, Psaumes II, 384: „Hymne d'Action de Grâce après la Délivrance d'un Pêril Mortel.“ Oesterley, Psalms II, 474: „(...) before, or during, the sacrifice of the Tôdâ, or »thankoffering«.“ Deissler, Psalmen, 458.

<sup>15</sup> Gunkel, Psalmen, 248 Anm. 8.

<sup>16</sup> So Seybold, Psalmen, 454.



An diesem Psalm wurde und wird immer wieder kritisiert, daß seine Gliederung und auch Gedankenführung keine klar erkennbare Ordnung aufweist. So z.B. *Gunkel*: „Der Psalm enthält die verschiedenartigsten Bestandteile: Klage, Bitte, Ausdruck des Vertrauens und Dank, scheinbar ohne jede Ordnung...“<sup>17</sup> Ähnlich *Seybold*: „Die erhaltenen Eckdaten lassen erkennen, daß das Gedicht über Glaube und Gebet auf einem doppelten Dankpsalm basiert, dessen erste Hälfte offenbar eine Hilfe in Krankheitsnot und die zweite eine Hilfe aus Rechtsbedrängnis bezeugen. Sie machen zugleich deutlich, daß das Gedicht in stark verwittertem Zustand vorliegt. Durch Umstellungen von 2b und 4b.7 und 15.12 und 16aßb.11a und 16a, durch Zufügungen z.B. von 18.19 und Übermalungen in 3 (18,5); 8f. (56,14); 11a (31,23) wurde die Grundstruktur stark lädiert.“<sup>18</sup> Auch ausdrückliche Strukturuntersuchungen haben bislang diesbezüglich zu keiner allgemein akzeptierten Lösung geführt. So tritt, um zwei neuere Untersuchungen zu nennen, *Barré* dafür ein, daß Ps 116 strikt symmetrisch gebaut ist<sup>19</sup>, während *Prinsloo* dies in seinem Artikel „Ps 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?“ zu widerlegen versucht<sup>20</sup>. Um der Gefahr zu entgehen, den Text aufgrund lediglich formaler Merkmale wie Wortwahl und Wortwiederholungen all zu rasch in ein Strukturschema zu pressen, untersuche ich in einem Exkurs zunächst kleinere, durch Syntax und vor allem inhaltliche Zusammenhänge ausgewiesene Einheiten in V 1-11. Eine sich so ergebende kompositorische Gestalt sowie die inhaltliche Gesamtbewegung kann dann für die Interpretation des Gelübdes fruchtbar gemacht werden.

### Exkurs 3:

#### *Inhaltliche und formale Analyse kleinerer Einheiten in V 1-11*

##### a V 1-2: Die Eröffnung – Bekenntnis der Liebe

- V 1    a    „Ich liebe/bin zur Liebe gekommen“<sup>21</sup>,
- b    denn hören wird JHWH (immer wieder) meine Stimme meines  
          Gnadengesuches<sup>22</sup>,
- V 2    c    denn er hat mir sein Ohr zugeneigt

<sup>17</sup> *Gunkel*, Psalmen, 500.

<sup>18</sup> *Seybold*, Psalmen, 454.

<sup>19</sup> *Barré*, Structure, 61-79.

<sup>20</sup> *Prinsloo*, Disconnected Text, 71-82. *Prinsloo* setzt sich mit *Barré* kritisch auseinander. Beide Exegeten warnen jedoch auch davor, eine Strukturanalyse absolut zu setzen, vgl. *Barré*, Structure, 62f.: „Finally, differing interpretations of the structure of a poem are not necessarily mutually exclusive.“

<sup>21</sup> Vgl. zum dynamischen Aspekt statischer Verben *Barré*, Sémantique, 69-74.

<sup>22</sup> Bestandteil des hebräischen Substantivs חַנּוּנִים ist die Wurzel חָנַן *gnädig sein*. Vgl. *Bonnard*, psaume pour vivre, 698, der übersetzt קִילִי חַנּוּנִי „(...) «recours en grâce»...“

d und ich werde (daher werde ich) an meinen (Lebens-)Tagen rufen.“<sup>23</sup>

Die erste, den Psalm eröffnende Einheit ist auf grammatikalischer Ebene dadurch ausgewiesen, daß der Aussage a *Ich liebe* zwei Begründungen b *denn* (כי) ... c *denn* (כי) untergeordnet sind. Das letzte Glied des Satzgefüges d *ich werde rufen* ist durch die Konjunktion *und* (ו) bzw. *so daß* (in konsekutiver Übersetzung) beigefügt. Es fällt auf, daß das eröffnende sowie das abschließende Verb kein grammatikalisches Objekt bei sich haben<sup>24</sup>. In dieser Hinsicht entsprechen sich Anfang und Ende der kleinen Einheit. Dazu kommt, daß beide Versglieder (a+d) Aussagen der sprechenden Person über sich selbst sind: ein Affekt, *ich liebe*, und eine Aktion, *ich rufe*. Aufgrund dieser Entsprechungen ist eine subtile Beziehung hergestellt zwischen lieben (a) und rufen (d), sei es, daß die Liebe sich im Rufen ausdrückt – „ich liebe (...) und ich werde rufen“ –, sei es, daß das Rufen eine Konsequenz der Liebe ist: „ich liebe (...), so werde ich rufen.“ Die Person, auf die sich Liebe und Ruf beziehen, ist JHWH<sup>25</sup>. Der Gottesname steht allerdings nicht als Objekt beim Wort *lieben*, sondern findet sich in der begründenden Erhörungsaussage „denn JHWH wird auf meine Stimme hören.“ Im Zentrum (b und c) dieses viergliedrigen eröffnenden Bekenntnisses steht also JHWH in seiner Eigenschaft als erhörender (b ישמע יהוה), ja als aufmerksam zuhörender (c השם אנוני) Gott<sup>26</sup>. Dabei ist auf eine Begebenheit angespielt, die dann in V 3-6 *erzählt* wird.

Auffällig ist der ständige Wechsel der Tempusformen der Verben: a Perfekt אֶהְבֵּתִי; b Imperfekt יִשְׁמַע כִּי; c Perfekt הִשָּׁמַע כִּי; d Imperfekt אֶקְרָא. Eine Eigentümlichkeit, die auch sonst im ganzen Psalm, besonders aber in V 10-11 zu beobachten ist<sup>27</sup>. Die Perfektform der ersten Aussage gibt den gegenwärtigen Zeitpunkt und aktuellen Zustand (des Geretteten) wieder, wobei das Verb statisch verstanden werden kann, *ich liebe*, oder dynamisch, *ich bin zur Liebe gekommen*. Nimmt man für die Imperfektform im Kausalsatz (b) eine iterative, futurische Bedeutung an<sup>28</sup>, so entzündet

<sup>23</sup> Wenn, wie in diesem Fall, versübergreifende syntaktische und inhaltliche Zusammenhänge vorliegen, so wird dies durch die fortlaufende alphabetische Buchstabenfolge (a, b, c, d ...), die die einzelnen Teilelemente des Textes (Verbal-, Nominal-, Relativsätze) bezeichnen, verdeutlicht.

<sup>24</sup> *Delitzsch*, Psalmen, 699, bemerkt dazu: „Der D. liebt diesen prägnanten Gebrauch des Verbums ohne ausdrückliches Obj., vgl. אֶקְרָא v. 2, הָאֶהְבֵּתִי v. 10.“

<sup>25</sup> *Delitzsch*, Psalmen, 699: „Da v. 3.4 aus Ps 18,5-17 geflossen, so ist אֶהְבֵּתִי nach אֶהְבֵּתֶךָ 18,2 zu verstehen, so daß es zwar nicht grammatikalisch, aber logisch das folg. יְהוָה zum Obj. hat.“ *Ravasi*, Salmi III, 391.

<sup>26</sup> So *Bonnard*, Psaume pour vivre, 698: „(...) le Seigneur non seulement «entend» l'homme qui se confie à lui, mais on pourrait dire qu'il l'ausculte, avec attention.“

<sup>27</sup> Vgl. dazu *Ravasi*, Salmi III, 385: „(...) alcune caratteristiche originali a livello stilistico. Ne vogliamo segnalare una che è stata affrontata dagli studiosi in modo antitetico. Si tratta della famosa opposizione tra imperfetti e perfetti.“

<sup>28</sup> Die LXX übersetzt das hebräische Verb mit einem Futur, Ps 114,1: οτι εισακουσεται κυριος... Vgl. *Meyer*, Grammatik III, 42, §100. Der Gebrauch der Präformativkonjugation: „Das Imperf. ist somit als ein Aspekt anzusehen, der nur relative Zeitstufen, u. zw. in den meisten Fällen der Gleich- und Nachzeitigkeit enthält.“ Vgl. zum Temporalsatz § 121.

sich diese Liebe an der gewonnenen Überzeugung, daß der Herr den Ruf um Gnade *immer wieder erhören wird*. Die Gewißheit, immer wieder erhört zu werden, gründet in der zurückliegenden Erfahrung: „denn er hat (bereits) sein Ohr mir zugeneigt“ (Perfekt<sup>29</sup>). Als logische Konsequenz der in der Erfahrung verankerten Erhörungs- zuversicht ergibt sich, daß der Sprecher auch „in den kommenden Tagen (seines Lebens) zum Herrn rufen wird“<sup>30</sup>. Am Rande sei noch angemerkt, daß in den beiden nachzeitigen Aussagen b und d sich *Stimme* und *rufen* semantisch entsprechen: b, „der Herr wird die *Stimme* (קוֹלִי) hören“, d, „so werde ich *rufen* (אָקרא)“. Die im Plural erwähnten *Tage* (כִּימֵי) unterstreichen den Aspekt der Dauer und Wiederholung<sup>31</sup>.

b V 3-6: Die Erzählung: Gefangen im Bereich des Todes – und gerettet

- V 3 a „Umgeben haben mich Schlingen des Todes
- b und Bedrängnisse der Scheol haben mich angetroffen,
- c Bedrängnis und Kummer traf ich an<sup>32</sup>,
- V 4 d und ich rief den Namen JHWH an:
- e Ach JHWH, laß meine »Seele« entschlüpfen!
- V 5 a Gnädig (ist) JHWH und gerecht
- b und unser Gott erbarmend
- V 6 c ein Hüter von Unerfahrenen (ist) JHWH;
- d ich war erniedrigt (schwach)<sup>33</sup>,
- e und (so daß er) mich rettete er.“

Syntaktisch liegen in den V 3-6 unter inhaltlichem Aspekt zwei kleinere Teileinheiten vor: V 3-4 und V 5-6<sup>34</sup>. Sie fügen sich zusammen zu der einen, dra-

<sup>29</sup> Vgl. Meyer, Grammatik III, 50 § 101: „Der statische Charakter wirkt weiterhin dort nach, wo das Perf. vergangene und abgeschlossene Ereignisse feststellt...“

<sup>30</sup> So auch die Übersetzung der LXX mit einem Futur, Ps 114,2 εἰν ταῖς ἡμέραις επικαλεσώμαι...

<sup>31</sup> Zur Interpretation der zeitlichen Aspekte vgl. Beaucamp, Psautier. Ps 73-150, 212: „Nous respectons donc, scrupuleusement, la nuance des temps de l'hébreu ...“; 214: „Dans le premier (v. 1-2) des quatre quatrains qui la composent, le psalmiste exprime sa joie stupéfaite, à se savoir ainsi toujours écouté par Yahvé. Aussi n'hésitera-t-il plus à recourir à lui dans les heures graves.“ (Hervorhebung H.T.); 213: „L'appel lancé vers Yahvé ne se présente pas ici, au demeurant, comme un épisode passé (au parfait), mais comme une habitude toujours actuelle (à l'imparfait). Plutôt qu'un préalable à l'intervention divine, ce recours en devient la conséquence. C'est en effet parce que Yahvé l'a écouté (v. 2), que son fidèle continuera à crier vers lui...“

<sup>32</sup> Auf die beiden Perfektformen in V 3a = a+b in der 3. Pers. pl. (אֶפְסָרִי מִצָּאֵרִי) folgen zwei Imperfeka der 1. Pers. sing. (אֶמְצָא אֶקְרָא). Die Imperfeka scheinen nachzeitig die Reaktion auf die Not ausdrücken, in die die Person geraten ist.

<sup>33</sup> Die Perfektform דָּלוּי blickt zurück in die Not, die ebenfalls in Perfektformen geschildert wird. Zum Verb דָּלַל vgl. Fabry, דָּל, Sp. 243: „(...) etymologische Grundbedeutung ‚niedrig, klein sein/werden‘. (...) Dieses Erhörungs- und Vertrauensmotiv ist auch in den (nach-)exilischen Belegen Ps 79,8; 116,6 (hier par. zu 'ānīš m' oḏ, v. 10) bekannt (...) in dem die Momente der Hilflosigkeit und Gottergebenheit körperliche Schwachheit überlagern.“

matischen Erzählung der tödlichen Bedrohung und Errettung des Sprechers. Formal wird die Erzählung gerahmt von Verben der Rettung, sei es in der Bitte aus der Not, „Laß meine Seele *entschlüpfen*!“ (V 4e מלטה נפשי), sei es im Bekenntnis, erhört worden zu sein, „Er hat mich *gerettet*“ (V 6e ולי יהושיע) <sup>35</sup>.

Aus den vielen möglichen Beobachtungen möchte ich vor allem die räumlichen Aspekte herausgreifen, die diese Erzählung impliziert. Der Hilferuf steigt aus den Abgründen der Scheol (V 3 a+b) empor zu JHWH (V 4d+e). Die hymnisch preisende Aufzählung seiner Wesenseigenschaften verweilt bei Gott selber (V 5a+b.6c) <sup>36</sup>. Dabei ist Gott zeitlos, bleibend (durch Adjektive und Partizipien) als *gnädig, gerecht, barmherzig* und als *Hüter der Unmündigen* gekennzeichnet (vgl. Ex 34,5-7). So wird der Aufblick zu JHWH zum „Lichtblick“ der Zuversicht inmitten der Bedrängnis (der Ruf um Gnade, 1b, trifft auf den Gnädigen <sup>37</sup>). Die Bewegung der Rettung steigt von JHWH, dem erbarmungsvollen *Behüter von Unerfahrenen*, herab bis zu dem, der durch sein Bekenntnis, ganz *niedrig/klein* <sup>38</sup> zu sein, Gottes Erbarmen auf sich herabzieht.

Die tödliche Bedrängnis selbst (V 3a.b) ist ebenfalls in räumlichen Bildern geschildert. So ist der Bedrängte *umgeben/umschlossen* (אפפו) von den Fesseln des Todes. מצרים bzw. צרה (*Bedrängnisse*) tragen von der Wurzel צרר (*zusammenschnüren*) her das Bild der *Enge* in sich. Die gewählten Begriffe assoziieren also *Bewegungsunfähigkeit* und *Gefangenschaft*. Poetisch wird dies noch unterstrichen durch die zwei aufeinanderzulaufenden Bewegungen vom ‚Objekt‘ (Bedrängnisse) auf das Subjekt zu und vom Subjekt (Ich) auf das ‚Objekt‘ zu: „Bedrängnisse der Scheol sind auf mich getroffen/ich traf auf Bedrängnis und Kummer.“ JHWHs *Retten* aber (V 4e/V 6e) bedeutet gemäß der Wurzeln ישע, מלטה, daß Er in die *Weite* und in die *Freiheit* führt.

c V 7-9: Die jetzt ermöglichte Bewegung hin zur Ruhe

- V 7 a „Kehre um meine ‚Seele‘ zu deiner Ruhe,  
b denn JHWH hat Gutes an dir getan;  
V 8 c ja, Du hast befreit meine ‚Seele‘ vom Tod, meine Augen von  
Tränen, meinen Fuß vom Sturz.  
V 9 a Ich werde/kann umhergehen in der Gegenwart JHWHs,  
b in den Ländern der Lebenden.“

<sup>34</sup> Innerhalb der ersten Teileinheit V 3-4 ist die Verbindung von c zu d durch ein 1 hergestellt. Bei der zweiten Teileinheit V 5-6 setzt sich die Aufzählung der Wesenseigenschaften JHWHs über die Versgrenze hinweg fort (b-c), wobei die Bewegung zur rettungsbedürftigen Person, die sich unter die Schwachen subsumiert, absteigt.

<sup>35</sup> So *Ravasi*, Salmi III, 387.

<sup>36</sup> *Ravasi*, Salmi III, 392: „Questo SOS drammatico si trasforma ora, nel ricordo, in un cantico in onore di Jahweh il Salvatore (vv. 5-6).“

<sup>37</sup> Vgl. die Verwandtschaft der Begriffe חזנוני – חנון. So u.a. *Bonnard*, psaume pour vivre, 697.

<sup>38</sup> דלוחי ähnlich wie האמנתי und אהבתי ein Bekenntnis.

Im Kontrast zur beklemmenden Gefangenschaft der Not ist nach der Rettung Bewegung möglich: „Kehre zurück meine Seele (...שׁוּבִי) ich werde umhergehen“ (...אֲחֻלֶּךְ). Die freie Bewegung ist nun Bestandteil und Ausdruck des Heiles. Die beiden Ausdrücke der Bewegung rahmen die Einheit der V 7-9, die als Bild des Heiles der Beschreibung der Not gegenübergestellt ist<sup>39</sup>. Dazu kommt, daß beide Verben mit der richtungsweisenden Präposition ל konstruiert sind<sup>40</sup>: לִפְנֵי יְהוָה; לַמּוֹחִיכִי. Diese Beobachtungen legen es nahe, zwischen der *Ruhe* (V 7a) einerseits und dem *Antlitz JHWHs* (V 9a) andererseits einen besonderen Zusammenhang zu sehen.

Der Begriff *Ruhe* konnotiert oft im AT einen Ort (vgl. Ps 90,11; 132, 13-14; Num 14,22.23 u.ö.)<sup>41</sup>. Auch in V 7a ist *Ruhe* nicht nur spirituell oder als psychischer Zustand zu verstehen<sup>42</sup>. Es ist durchaus ein *Ort* der Ruhe gemeint, gleichsam der Gegenpol zur *Scheol* (V 3), vielleicht in enger Beziehung zu *den Ländern der Lebenden* (V 9b). *Ruhe* meint somit negativ die Abwesenheit von Tod, Tränen und zu Fall bringenden Angriffen (V 8 vgl. V 3), positiv die Freiheit und Weite des unangefochtenen Lebens in der Gegenwart Gottes (V 9 *ich werde umhergehen*). Ein Synonym für diesen Begriff der *Ruhe* ist *Friede*<sup>43</sup>.

Während die tödliche Bedrängnis für den Sprecher schon zurückliegt, scheint die *Ruhe* noch vor ihm zu liegen. Die Selbstaufforderung, *kehre zurück, meine Seele*, impliziert ja eine gewisse noch bestehende Distanz. Im aktuellen Augenblick, da der Gerettete dies spricht, ist er also noch nicht zur vollen Ruhe zurückgekehrt.

d V 10-11: Bekenntnis – Ruhe aus dem Vertrauen auf Gott

- V 10 a „Ich bin fest geworden/ich vertraue“<sup>44</sup>;
- b auch wenn<sup>45</sup> ich sagen werde:
- c ich bin sehr tief gebeugt.
- V 11 d Ich habe gesagt in meinem Zittern:
- e jeglicher Mensch ist enttäuschend (ein Lügner).“

<sup>39</sup> Vgl. dazu die weiteren Entsprechungen beider Einheiten V 3-4 und V 8-9 durch mehrere Stichwortverknüpfungen: Der Bitte מִלֶּטְפָּה נִפְשִׁי entspricht die Aussage חָלַצָה נִפְשִׁי; der Tod ist erwähnt (מָוֶת – חֲבֹלִי מָוֶת), die Gegenwirklichkeit dazu ist das Land der Lebenden (בְּאֶרְצוֹת הַחַיִּים); zu der in V 3 genannten Trauer (יָגוֹן) passen die Tränen in V 8 (דְּמִעָה). Sie beschreiben in gegensätzlicher Entsprechung *Unheil* und *Heil*.

<sup>40</sup> Der präpositionale Ausdruck לִפְנֵי kann eine sowohl räumlich- statische, als auch eine räumlich- dynamische Bedeutung haben. Vgl. *Simian-Yofre*, Sp. 651.

<sup>41</sup> So *Stolz*, נוח, Sp. 45.

<sup>42</sup> Vgl. *Delitzsch*, Psalmen, 700 deutet die Ruhe wie folgt: „Der Plur. (...) bed. volle Ruhe, wie sie sonst nur in Gott gefunden wird...“ V 7a betrachtet er jedoch nicht im Zusammenhang mit V 10f. *Baethgen*, Psalmen, 348, zitiert Quimchi, der Ruhe streng theologisch auf Gott bezieht, der die Ruhe des Beters ist. So auch *Kittel*, Psalmen, 412.

<sup>43</sup> So *Ravasi*, *Salmi* III, 393.

<sup>44</sup> *GesK*, § 53 e.

<sup>45</sup> Dies ist nicht die einzige Möglichkeit, den Relativsatz zu übersetzen. Vgl. den Katalog, den *Barré*, *Structure*, zusammenstellt, 74: „What nuance does ky have here – ‚because‘? ‚when‘? ‚although‘? ‚indeed‘?...“

Die beiden Verse 10-11 gehören sachlich zusammen und sind ihrer Art nach ein Vertrauensbekenntnis. Das hebräische Wort für *vertrauen*, *glauben*, *האמין*, eröffnet diese Einheit. Wie in V 1 das Wort *אחב*, so ist auch das Wort *אמן* hi ohne Objekt gebraucht (vgl. Jes 7,9b; 28,16; Ijob 24,22; 29,24<sup>46</sup>). Dabei bezieht sich dieses Vertrauen und die damit einhergehende innere Festigkeit auf JHWH (vgl. V 1). Dem Vertrauensbekenntnis zu Gott (V 10a) ist die Äußerung gegenübergestellt, daß der Mensch als Mensch ein solches Vertrauen nicht rechtfertigt (V 11b): jeder Mensch enttäuscht/ist ein Lügner (*כזב כל האדם*)<sup>47</sup>. Diese beiden chiasmisch angeordneten, sich ergänzenden Aussagen bilden das Vertrauensbekenntnis: „Gott hält wirklich, was er zusagt, hier: Alle Menschen sind notwendig Versager bezüglich der letzten Hilfe, die einer von ihnen statt von Gott erwarten möchte (so auch Ps 62,10).“<sup>48</sup>

Der daran angefügte Relativsatz V 10b.c ist für mehrere Übersetzungsmöglichkeiten offen. Grammatikalisch ist es zulässig, das *כי* konzessiv zu verstehen<sup>49</sup>. Unter Berücksichtigung der Imperfektform des Verbs ergibt sich dann (in Analogie zu V 1-2)<sup>50</sup> folgende Übersetzung: Ich habe Vertrauen, selbst wenn ich (einmal/immer wieder) sagen werde: „Ich bin sehr gebeugt.“ So bringt V 10 die Überzeugung des Sprechers zum Ausdruck, daß er trotz zukünftiger Leidenssituationen („auch wenn ich sagen werde“) im Gottvertrauen beharren wird. Diese Sicherheit gewinnt der Sprecher offensichtlich aus der zurückliegenden Erfahrung, V 11: „Ich habe ja schon einmal, damals, im Augenblick meiner panischen Angst (*בְּחַפְזִי*)<sup>51</sup>, gesagt: jeglicher Mensch enttäuscht (nur Gott nicht).“<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Vgl. auch *Delitzsch*, Psalmen, 700.

<sup>47</sup> So *Baethgen*, Psalmen, 345.

<sup>48</sup> *Klopfenstein*, *כזב*, Sp. 820; *Barré*, Structure, 75. Vgl. zum Verzicht auf einen ‚menschlichen‘, bzw. geschöpflichen Halt als Implikation des Gottvertrauens Jes 30,15; Jer 17,5; Ps 52,9.

<sup>49</sup> *Meyer*, Grammatik, § 119: „Einräumend wird *כי* ‚selbst wenn‘ gebraucht: ... (Jes 54,10)...“ Vgl. *Ravasi*, Salmi III, 382 Anm. 5. Er hält neben der adversativen auch eine temporale Bedeutung von *כי* für möglich.

<sup>50</sup> Zu den Schwierigkeiten der Interpretation der Tempusformen vgl. die Anmerkung *Ravasi*, Salmi III, 394: „Il gioco di tempi verbali è qui particolarmente mosso anche perché la rievocazione è intensa, al presente storico, con una vivacità che indica partecipazione diretta.“

<sup>51</sup> *André*, *חפז*, Sp. 99.

<sup>52</sup> Für eine andere Übersetzung – *כי* in kausaler Bedeutung – argumentiert *Barré*, Ps 116, 75: „This section spells out what it means to ‚believe (in Yahweh)‘. Thus, as in v. 1 *ky* is to be translated ‚because‘. Although the particle is not repeated at the beginning of v. 11 (cf. v. 2), most probably it governs this line as well. (...) The psalmist expresses his faith in Yahweh by means of two counterbalanced statements. (...) Verse 11b expresses the psalmist’s rejection of trust in human beings (rather than in Yahweh) (...) And yet trust not only means refusing to count on human aid; it also means realizing that one cannot be saved by his or her own power, but only Yahweh’s. (...) In summary, in v. 10b the psalmist verbalizes the first part of what ‚trust‘ or ‚belief‘ in Yahweh means – refusal to rely on oneself.“ – *Kraus*, Psalmen II, 795 deutet *כי* konsekutiv, *darum*: „In allen Leiden ist der Beter fest in Jahweh verankert gewesen, «darum» (...) kann er jetzt (rückhaltlos) über seinen damaligen Zustand sprechen.“ Dies ist wohl das Verständnis Luthers, das

Wie sind Ort und Funktion dieses Vertrauensbekenntnisses (V 10-11) innerhalb des Kontextes zu bestimmen? Handelt sich um ein überraschendes Rückblenden in die Not nach der Schilderung der Rettung in V 7-9<sup>53</sup>, oder ist in V 10-11 (analog zu V 1-2) die Eröffnung<sup>54</sup> der zweiten Psalmhälfte zu sehen? Textsemantisch<sup>55</sup> besteht eine Beziehung zwischen *Ruhe* (V 7) und *Gottvertrauen* (V 10-11 – vgl. Jes 30,15 und bes. Jes 7,2.4.9, wo Wörter der Ruhe/Stille zum Wortfeld des Glaubens/Vertrauens gehören)<sup>56</sup>. Damit wird die folgende innere Logik des Gedankenganges greifbar: Der Sprecher fordert sich selbst auf, in die Ruhe zurückzukehren (V 7). Ruhe hat hier zunächst die mehr äußerliche Bedeutung des befriedeten, weiten Frei-Raumes des Lebens in der Gegenwart Gottes. V 10-11 ergänzen dieses Bild des äußerlichen

zitierend – „Ich glaube, Darumb rede ich“ – *Delitzsch*, Psalmen, 700 für unhaltbar erklärt (vgl. LXX *dio* ; 2 Kor 4,13). – Es sei noch eine neuere Untersuchung angefügt von *Booij*, Psalm 116,10-11, 388-395. Die V 10-11 sind nach seiner Interpretation kein Glaubenszeugnis, sondern das Zeugnis eines ‚Leichtgläubigen‘ (V 6 *peti* ), der in V 10-11 seiner Enttäuschung Ausdruck verleiht, 392: „Bewilderment has driven the speaker from one extreme to the other, from the inclination to ‚believe every word‘ (Prov 14,15) to the statement ‚All men are liars‘.“ V 11 spricht für den Verf. von Lügner im moral. Sinn (vgl. 390), wobei das verallgemeinernde negative Urteil auffällig ist (vgl. 392). V 10a כִּי הָאֲנֹכִי übersetzt der Verf. in dem nicht theologischen Sinn ‚meinen, daß...‘ (391), so daß er zu folgender Übersetzung von V 10-11 kommt, 392: „I trusted that I could speak: I am under great oppression. I said in my consternation: All men are liars.“ V 10 „(...) denotes the curious positiveness which a credulous person may display after being severely disillusioned: shallow optimism makes way for intense and emphatically worded selfpity → I am under great oppression.“ Abgesehen davon, daß die Interpretation *Booij*’s von der Sache her schwer nachvollziehbar ist – des Beters Leiden sei in erster Linie ein Leiden an seiner Dummheit, (392: „[...] it was the speaker’s own lack of prudence, his foolishness, that brought him on ‚the ways to Sheol‘ (Prov 7,27; cf. Ps 116,3)“ – erkennt er auch die Semantik der Lexeme האמן und כיב in diesem Kontext der V 10-11. Gerade hinsichtlich des V 11 setzt er sich von einer breit belegten Interpretation ab, nach der ausgesagt ist, daß der Mensch als Mensch enttäuschen muß: z.B.: *Ehrlich*, Psalmen, 293; *Baethgen*, Psalmen, 345; *Jaquet*, Psaumes III, 291, u.a.

<sup>53</sup> *Ravasi*, Salmi III, 394; *Jacquet*, Psaumes III, 288, nimmt eine Umstellung vor und fügt V 10-11 an V 5 an mit folgender Begründung: „Pour la suite des idées, ce double distique, orienté sur le passé (...), est bien mieux en place ici qu’après 7-9, où le salut est acquis...“

<sup>54</sup> So die LXX, Vulg. Für *Delitzsch*, Psalmen, 699, ist V 10 ein typischer Anfang, in Entsprechung zu V 1. Für ihn eröffnet V 10 jedoch nur den Abschnitt bis V 14. Vgl. *Kissane*, Book of Psalms, 210 und besonders *Barré*, Structure, 63.66(!).76.

<sup>55</sup> Die Beziehung ist nicht auf der lexematischen Ebene im Sinne einer Stichwortverknüpfung gegeben, sondern auf der Ebene der Bedeutungsebenen der Worte מנוח und האמן.

<sup>56</sup> Jes 30,15: *In Umkehr und Ruhe* (בְּשׁוּבָה וְנַחַת) *werdet ihr gerettet* (תְּרוֹשָׁעִין), *im Sich-ruhig-Verhalten und im Vertrauen* (בְּהַשְׁקָם וּבְכַסְּתָהּ) *wird sein eure Stärke*. In dieser chiasmischen Formulierung tritt an die Stelle der *Umkehr* das (Gott)vertrauen. Das Wortfeld *Umkehr* (שׁוּב), *Ruhe* und *Rettung* findet sich auch in unserem Psalm. Das Verb בָּשָׁח ist quasi synonym zu האמן. In Jes 7,2.4.9 wird ebenfalls dieser Zusammenhang zwischen Ruhe und Vertrauen herausgestellt: Nachdem Achaz vor dem syrophönizischen Angriff Angst bekommt (Jes 7,2), fordert ihn der Prophet Jesaja zur Ruhe auf (V 4a חֲרִיף אֶל הַשְׁמֵר וְהַשְׁקֵם אֶל יֶרֶךְ הַשְׁמֵר וְהַשְׁקֵם אֶל יֶרֶךְ). In V 9b wird das Vertrauen zur allein notwendigen Bedingung gemacht: אִם לֹא חָאֲמִינוּ כִּי לֹא חָאֲמִנוּ. Vgl. auch Ex 14,13-14.30-31.

Friedens durch die innere Dimension des Vertrauens auf Gott, aus dem dann Friede im Sinne von Geborgenheit und Gelassenheit resultiert. Das sich Verlassen auf den verlässlichen Gott ist geläutert von einem irregeleiteten sich Verlassen auf Einschätzung der Menschen, das letztlich enttäuschen muß<sup>57</sup>.

## 2 Kompositorische Gestalt und Gedankengang in V 1-11

Das folgende Schema soll verdeutlichen, was sich aus den bisherigen Einzelanalysen für die kompositorische Gestalt der V 1-11 ergibt (folgende Seite):

### A Bekenntnis (V 1-2)

*Ich liebe/danke JHWH*

Grund: JHWH hat das Rufen gehört/und wird es hören

### B So war es damals – dramatische Erzählung (V 3-6)

*Da rief ich den Namen JHWH an: „rette!“ – mich rettete er.*

Unheil: Tod/Scheol/eingeengt/gefangen

### B' So ist es jetzt – Kehre zurück zu Deiner Ruhe (V 7-9)

Heil: Rückkehr zur Ruhe, befreit von Tod, Tränen, Ausgleiten;  
umhergehen in der Gegenwart Gottes, im Land der Lebenden

### A' Bekenntnis (V 10-11)

*Ich habe Vertrauen (zu JHWH)/jeder Mensch enttäuscht*

Grund: vgl. V 1-2: Gott hört das Rufen und rettet aus dem Tod (vgl. V 15)

V 1-11 geben sich unter formaler und inhaltlicher Rücksicht als Einheit zu erkennen. In den beiden rahmenden, inhaltlich komplementären Bekenntnissen A/A' (V 1-2/10-11) tut der Gerettete vor (implizit vorausgesetzten) Zuhörern (vgl. V 5 „unser Gott“) seine stark emotional geprägte Beziehung zu JHWH kund: Er liebt JHWH, den er als erhörenden und gnädig zugewendeten Gott erfahren hat. Die vergegenwärtigende Erzählung V 3-6 läßt miterleben, wie der Sprecher damals aus Todesbedrängnissen heraus zu JHWH gerufen hatte und errettet wurde. Jetzt liegt die Ruhe im Land der Lebenden vor ihm. Unangefochten, im Frieden also, wird er jetzt frei in Gottes Gegenwart umhergehen können (V 7-9). Durch diese Erfahrung ist sein Glaube an JHWH vertieft. Er bleibt innerlich fest, auch im Hinblick auf zukünftige Not (V 10). Bereits in der zurückliegenden Bedrängnis hatte er nicht auf den Menschen, der letztlich trügerisch ist, sondern auf JHWH allein vertraut (V 11).

<sup>57</sup> Ewald, Psalmen, 317, scheint diesen Zusammenhang zu sehen, wenn er schreibt: „Nach Gewohnheit fleht der Dichter zu dem, dessen Hülfe er kennt V. 1-6: *kehre also auch jetzt die Ruhe wieder im Glauben an den, der schon aus grösseren Gefahren gerettet hat, dem allein zu vertrauen ist V. 7-11 (Hervorhebung H.T.)*.“



Im Blick auf diese relative Geschlossenheit der V 1-11 wird deutlich, daß mit V 12, der Frage nach dem angemessenen Dank, eine neue Einheit eingeleitet wird: die Erfüllung der in der Not gelobten Gelübde als Vollzug der Danksagung (V 13-19). Eine größere Zäsur nach V 11 anzusetzen, ist nicht selbstverständlich. Häufig werden V 10-11 als Eröffnung des zweiten Hauptteils (V 10-19) des Psalms verstanden, so daß sich für Ps 116 eine Struktur von zwei Hauptteilen A, V 1-9, und B, V 10-19, ergibt. Für eine solche Untergliederung wird die LXX zusätzlich als Bestätigung herangezogen. So schreibt *Barré*: „As to the overall structure of the poem, my own analysis has led me to accept the ‚traditional‘ division as the correct one, yielding two major sections, vv. 1-9 and 10-19. This understanding of the structure is ancient. It can be seen in the LXX...“<sup>58</sup> Ob für die Verfasser der LXX allerdings exegetische und interpretatorische Gründe ausschlaggebend waren bei der Aufteilung des Ps 116, bleibt fraglich. Der folgende Exkurs beleuchtet die Hintergründe, die zu dieser Aufteilung von Psalm 116 geführt haben könnten.

#### *Exkurs 4:*

##### *Die Zweiteilung des Ps 116 nach der LXX*

In der LXX ist der Ps 116 der hebräischen Bibel in die beiden selbstständigen Psalmen 114 und 115 aufgeteilt. Ps 114 entspricht Ps 116,1-9, Ps 115 entspricht Ps 116,10-19 mit dem Unterschied, daß die griechische Version V 19 in V 9 und V 10 aufteilt. Welche Gründe können für eine solche Aufteilung des Psalms plausibel gemacht werden?

Einen ersten Grund liefert möglicherweise die fast wortwörtliche Entsprechung von Ps 116,8-9 und Ps 56,13. Da V 13 der Schlußvers des Ps 56 ist, haben die Redaktoren der LXX auch den V 8-9 die Funktion von Schlußversen zuerkannt<sup>59</sup>. Ein weiterer Grund liegt wohl in der formalen Ähnlichkeit der V 1-2 und 10-11, die beide formal als eröffnende Bekenntnisse gedeutet werden können. Eine interessante und aufschlußreiche, leider noch unveröffentlichte Studie von *D. Barthélemy*<sup>60</sup> zeigt auf, daß solche Unterteilungen und auch Zusammenfassungen von Psalmen im größeren Zusammenhang der Redaktion und Zählung des kanonischen Psalmenbuches gesehen werden müssen. Seine Beobachtungen und Ergebnisse gebe ich zusammengefaßt wieder. *Barthélemy* hebt die bemerkenswerte Tatsache hervor, daß die literarische Gestalt des hebräischen und griechischen Psalmenbuches weitest-

---

<sup>58</sup> Vgl. *Barré*, *Structure*, 63.

<sup>59</sup> So *Prinsloo*, *Disconnected Text*, 72 Anm. 7: „One could also ask whether the LXX was not unduly influenced by the end of Psalm 56...“ Ist dieser sehr alte Hinweis auf eine mögliche Untergliederung von Ps 116 in zwei unterschiedliche Teile berechtigt?

<sup>60</sup> *Barthélemy*, *Psautier canonique*, 1-25. Diese Studie liegt mir als Manuskript vor.

gehend übereinstimmt<sup>61</sup>. So umfassen beide Sammlungen in ihrer Nummerierung 150 Psalmen. Hinsichtlich der Nummerierung der einzelnen Psalmen jedoch unterscheiden sich der griechische und hebräische Psalter voneinander. Die LXX verknüpft Ps 10 mit Ps 9 zu einem einzigen Psalm (= Ps 9 LXX) und zählt von da an einen Psalm weniger als der hebräische Psalter. Die beiden Ps 114 und 115 der hebräischen Ausgabe sind in der LXX ebenfalls verknüpft zu dem einzigen Ps 113. Um auf die Zahl 150 zu kommen, werden die beiden Zusammenfügungen durch zwei Teilungen kompensiert. Es sind dies die Ps 116 (= LXX 114+115) und 147 (= LXX 146+147)<sup>62</sup>. *Barthélemy* kommentiert dieses Faktum so: „Il faut qu’une forte autorité se soit exercée pour que l’on soit parvenu à une standardisation aussi poussée du Psautier canonique. N’aurions-nous pas là un indice qu’il s’agit du Psautier officiel du Temple, tel qu’il a été fixé, puis traduit en grec, après que le schisme de la communauté de Qumrân eût été consommé?“<sup>63</sup>

Die Gesamtanzahl von 150 Psalmen fällt auf. Es scheint, daß diese Zahl aus bestimmten Gründen bewußt angestrebt wurde. In der Tat gibt es eine alte Tradition für einen wohl protokanonischen Psalter mit 147 Psalmen<sup>64</sup>. Darin waren die Ps 1+2 und 114+115 zu einem einzigen Psalm zusammengefügt. Interessant ist dabei, daß die Einheitlichkeit der Ps 114+115 (die ja in der LXX [= Ps 113] bewahrt ist) in der jüdischen, hebräischsprachigen Tradition bezeugt ist: „En effet, dans la liste des sections des Psaumes éditée par Yeivin (*Textus VII* p. 78) qui la considère comme normative pour la tradition tiberienne classique, le Ps. 115 est le seul de notre Bible hébraïque que cette liste ne mentionne pas comme séparé de ce qui le précède par une nouvelle section. En accord avec les données de cette liste, les mss d’Alep, de Leningrad et de Cambridge ne distinguent pas dans leur mise en page les psaumes qui sont numérotés dans nos bibles 114 et 115...“<sup>65</sup> Origenes, der griechische Manuskripte vorliegen hatte, in denen die Ps 114+115 durch ein Halleluja nach V 11 geteilt war, entscheidet mit Rücksicht auf hebräische Handschriften für die Einheitlichkeit dieses Psalms<sup>66</sup>. Die hebräische Tradition, die nach Ps 114,8 den Ps 115 beginnen läßt, stammt aus Babylonien und hat liturgische Motive<sup>67</sup>. Damit die Zahl 147 erreicht wird, werden verschiedene andere Vereinigungen und Teilungen von weiteren Psalm paaren bezeugt: Ps 9+10; 42+43; 70+71; 117+118; 135+136<sup>68</sup>. Die Zahl 147 hatte eine Bedeutung im Blick auf die wöchentliche Rezitation des

<sup>61</sup> So *Barthélemy*, Psautier canonique, 1: „(...) similitude d’autant plus remarquable qu’elle intègre des particularités caractéristiques, telles que l’identité fondamentale du Psaume 14 avec le Psaume 53 ou celle du Psaume 70 avec les versets 14 à 18 du Psaume 40.“

<sup>62</sup> *Barthélemy*, Psautier canonique, 1.

<sup>63</sup> *Barthélemy*, Psautier canonique, 1. – Was *Barthélemy* auf den S. 2-19 detailliert entfaltet, kann ich nur zusammenfassend und ausschnittsweise erwähnen, soweit es für die Frage nach der Aufgliederung von Ps 116 von Interesse ist.

<sup>64</sup> Vgl. *Barthélemy*, Psautier canonique, 10-16.

<sup>65</sup> *Barthélemy*, Psautier canonique, 7.

<sup>66</sup> *Barthélemy*, Psautier canonique, 9.

<sup>67</sup> So *Barthélemy*, Psautier canonique, 9f.

<sup>68</sup> *Barthélemy*, Psautier canonique, 12-16.

ganzen Psalters. In Ps 119,164 ist vom siebenmaligen Gotteslob während des Tages die Rede. Wird siebenmal in der Woche dieses siebenmalige Gotteslob vollzogen, ergibt sich eine Zahl von 49 Psalmen. 147 ist durch 49 teilbar und erlaubt es somit, den Psalter in drei Abschnitte zu unterteilen<sup>69</sup>.

Die Zahl 150 dagegen ist in der griechisch-lateinischen, also christlichen Tradition fixiert und interpretiert worden, wobei die Fünfteilung des Psalmenbuches durch Einfügung von Doxologien bereits vor der Übersetzung ins Griechische gegeben war. Die Symbolik der Zahl 150 wird in der christlichen Tradition verschieden interpretiert. Eine Erklärung ist die, daß damit die Sabbatwoche (= 7x7) durch die jeweilige Anfügung eines Psalms (49+1 = 50) durchbrochen werden und so auf den 8. Tag, den Sonntag, verweisen soll<sup>70</sup>. Die Hebräer, deren Manuskripte die Psalmen lange Zeit hindurch nicht nummerieren, schließen sich allmählich sei es der Tradition der 147, sei es der griechisch-lateinischen Tradition an, „sans que les scribes juifs aient soupçonné que ce chiffre impliquait un passage du septénaire sabbatique à l'ogdoade dominicale.“<sup>71</sup>

Dieser kurze Einblick in die Text- (bzw. Redaktions-)geschichte des Psalters vermag zu zeigen, daß das treibende Motiv für die Aufteilung von Psalmen in der LXX wohl nicht die Interpretation einzelner Psalmen war, sondern die Absicht, die Gesamtzahl von 150 Psalmen zu erreichen. Die Einheitlichkeit der Ps 9+10 und 114+115, die die LXX bewahrt, beruht auf alter Tradition und ist z.T. literarisch begründet (Ps 9+10 ist ein alphabetischer Psalm). Dafür, daß bei der notwendigen Aufteilung zweier Psalmen die Wahl auf Ps 116 fiel, mögen die oben genannten Gründe, besonders die literarische Entsprechung von Ps 116,8-9 (MT) und dem Schlußvers von Ps 56,13, ausschlaggebend gewesen sein.

### 3 Das *tôdâ*-Opfer als Verwirklichung der gelobten Danksagung in V 12-19

Wenden wir uns nun dem zweiten Hauptteil des Psalms zu (V 13-19), der durch die Frage nach dem angemessenen Dank für die erfahrene Befreiung eröffnet wird (V12). Die vorangestellte Übersetzung führt dabei die im Exkurs begonnene Nummerierung der kleineren Teileinheiten fort. Auffallen wird, daß der in V 4a bereits vorkommende Ausdruck *וּבְשֵׁם יְהוָה אֱקַרָּה* nun in V 13b.17b im Rahmen der Danksagung anders übersetzt ist. *Brongers* hat ausführlich gezeigt, daß die Wendung *קָרָא בְשֵׁם* sowohl „den Namen anrufen“ als auch „ausrufen“ bedeuten kann. Der präzise Sinn hängt vom Kontext ab. In Ps 116,13.17 muß übersetzt werden „den Namen ausrufen“: „(...) Die Wendung kann auch bedeuten: *den Namen Jhwh lobend erwähnen (Her-*

<sup>69</sup> *Barthélemy*, *Psautier canonique*, 16f.

<sup>70</sup> *Barthélemy*, *Psautier canonique*, 17-18, nennt als älteste Vertreter der lateinischen und griechischen Tradition Hilarius v. Poitiers, Augustinus und Origenes. Dabei kommen auch fünf verschiedene Deutungen der Zahl 150 zur Sprache.

<sup>71</sup> *Barthélemy*, *Psautier canonique*, 19.

vorhebung H.T.). (...) Schlagende Beispiele sind Jes 12,4; Ps 80,19; 116,13.17.<sup>72</sup>

- V 12 „Was soll ich zu JHWH zurückkehren lassen für all seine Wohltaten an mir?
- V 13 a Den *Kelch der Rettungstaten* will ich aufheben  
b und den *Namen JHWH* will ich *ausrufen*.
- V 14 c Meine *Gelübde* will ich JHWH *erfüllen* angesichts seines ganzen Volkes.
- V 15 a Zu kostspielig ist in den Augen JHWHs das Sterben seiner Frommen.
- V 16 b Ach JHWH,  
c fürwahr, ich bin dein Knecht,  
d ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd,  
e Du hast geöffnet meine Fesseln.
- V 17 a` Dir will ich ein *tôdâ-Opfer opfern*  
b` und den *Namen JHWH* will ich *ausrufen*.
- V 18 c` Meine *Gelübde* will ich JHWH *erfüllen* angesichts seines ganzen Volkes,
- V 19 d in den Vorhöfen des Hauses JHWHs,  
e in deiner Mitte Jerusalem.  
Hallelujah!“

Dankbarkeit erweckt den Wunsch, für das empfangene Geschenk seinerseits etwas zu schenken (vgl. den Stichwortbezug zu V 7 נמל – כל תגמולוֹהִי): „Was soll ich zurückkehren lassen zu JHWH, was vergelten?“ Die V 13-19 sind die Antwort auf diese Frage nach dem Dank. Strukturell ähnlich wie in Teil I (A: V 1-2/A': V 10-11), weisen Beginn, V 13-14 und Ende, V 17-19, rahmende, einander ergänzende Entsprechungen auf. Zusammen lassen diese beiden Versgruppen die Elemente des *tôdâ*-Opfer-Mahles deutlich erkennen: Dem Erheben des *Kelches der Rettungstaten* (כוס ישועות), steht die *Schlachtung der Opfertiere* gegenüber (V 13a.17a). Mit diesen kultischen Riten des sakralen Mahles geht die *Ausrufung des Namens JHWH* Hand in Hand (V 13b = 17b וּבִשְׁם יְהוָה אֶקְרָא (ובשם יהוה אקרא)). V 14 und 18 erklären dieses *tôdâ*-Opfermahl als das Gelübde, das der Sprecher JHWH noch in der Not *gelobt* hatte und nun

<sup>72</sup> Brongers, Wendung, 13f. Für den Ausdruck, wie er in Ps 116,4.13.17 vorkommt, präzisiert er zudem, 12 Anm. 24: „Jacob hat insoweit recht, als man qārā' b'šēm jhwh besser wiedergeben kann durch »den Namen Jhwh an- bzw. ausrufen« als durch »den Namen Jhwhs an- bzw. ausrufen«, wie es üblicherweise geschieht.“ Vgl. auch Delitzsch, Psalmen, 701: „(...) קרא בשם ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes“ (Hervorhebung H.T.). Baethgen, Psalmen, 349.

*einlösen* will (אֲשַׁלֵּם נִדְרֵי לַיהוָה). Damit ist deutlich, daß der Sprecher in der Bedrängnis für den Fall seiner Errettung Dank gelobt hatte. Die Danksagung besteht darin, ein *tôdâ*-Opfer-Mahl angesichts des ganzen Volkes zu feiern. Das *tôdâ*-Gelübde ist also mit der Bitte verknüpfter, fest versprochener Dank. Bevor wir auf die Wesensmerkmale dieses Gelübdes näher eingehen, lenken wir den Blick noch auf einige inhaltliche Aspekte des gesamten Psalms.

#### 4 Inhaltliche und theologische Schwerpunkte in Ps 116

##### a *Dynamik: Die Danksagung als Ziel*

Ps 116 nimmt den Leser in ein dramatisches und dynamisches Geschehen mit hinein<sup>73</sup>. Die rasch aufeinanderfolgenden Aussagen, Sprechakte und angesprochenen Situationen scheinen sich zu überstürzen. In dieses bunte, unruhig wirkende ‚Textmosaik‘ ist jedoch eine fließende Bewegung eingeschrieben. Diese Bewegung ist gleichsam der Weg, den der textinterne Sprecher durchläuft. Ich will diesen ‚Weg‘ unter zwei Aspekten nachzeichnen:

##### (1) *Räumlicher Aspekt:*

Es gibt die Bewegungslinie, in der *JHWH* und der *Beter* aus einer zunächst bestehenden Distanz einander näherkommen, bis sie am Ende vereint sind. So setzt das *laute Rufen* zu *JHWH* in der Bedrängnis und dessen *Neigen seines Ohres* (V 1-2) einen Abstand voraus. V 3f. lokalisieren den Rufenden im *Bereich der Scheol*. Der Ruf steigt also aus den Tiefen hinauf zu *JHWH*. Als *Behüter der Unerfahrenen* (V 6a) ist Gott jedoch nahe. Durch sein rettendes Eingreifen überwindet er die Distanz zum Rufenden hin. Das Verb *הוצא* *herausreißen* (V 8) impliziert einen Kontakt, ein Zugreifen Gottes (vgl. Ps 18,17). Als Geretteter kann der Sprecher schließlich *vor dem Angesicht JHWHs umhergehen* (V 9). Kraft seines *Vertrauens* (V 10-11) ist er ganz auf *JHWH* gestützt (gleichsam in Ihm festgemacht) und gleichzeitig in einer gewissen Distanz zu den Menschen. Die Gelübdeeinlösung selbst (V 13-19) findet in der Gegenwart und Gemeinschaft mit *JHWH* statt (vgl. V 17-19: *die Vorhöfe des Tempels; das Opfermahl*). Die Bewegung, in der *JHWH* und die Person des Psalms einander nahekomen, mündet also in eine innige Gemeinschaft ein.

<sup>73</sup> Barré, Structure, widmet ein Kapitel der Bewegung des Psalms, 76: „The psalm depicts two distinct phases in the drama of the psalmist's salvation (...) Part I deals with the threat of death (...) Part II is concerned with the psalmist's response to Yahweh's saving deeds, ending with paying his vows in the Jerusalem temple. One observes too that there is a greater concentration on the action of Yahweh in Part I, whereas the preponderance of attention focuses on that of the psalmist in Part II.“

In horizontaler Hinsicht verläuft dieser Weg zur Gemeinschaft mit JHWH vom Ort des *Todes, der Scheol* (V 3) zu *den Ländern der Lebenden* (V 9). Der Beter ist zunächst ein Gefangener der Scheol; zwischen ihm und dem Tod ist keine Distanz mehr (V 3). JHWH schafft Abstand zu Tod und Leid (V 8, vgl. die dreimalige Verwendung des partitiven מן im Sinne von *herausreißen aus*) und eröffnet dem Geretteten *die Länder der Lebenden*. Die Nähe zu Gott verwirklicht sich in diesem Land der Lebenden, dem Ort der Ruhe. Letztendlich hat diese Bewegung ihr Ziel *in der Mitte Jerusalems, in den Vorhöfen des Tempels*. Zwei Reime legen diesen Zusammenhang nahe: „zu deiner Ruhe“ und „in deiner Mitte“ (למנוחכי – בחוככי)<sup>74</sup> verweisen klanglich aufeinander, wie auch „Länder der Lebenden“ und „Vorhöfe des Tempels“ (בארצות החיים – בחצרות בית יהוה). Der Gedanke an konzentrische Kreise legt sich nahe: Länder der Lebenden, Jerusalem, Tempel (=Mitte). Diese Kreise bewegen sich auf den Ort der Gegenwart Gottes zu und repräsentieren in lokaler Hinsicht die spirituelle Gemeinschaft mit JHWH.

(2) *Zeitlicher Aspekt:*

Betrachtet man die *Person* des Psalms *in Bezug zu Unheil und Heil*, so lassen sich folgende zeitliche Etappen ausmachen. Die Selbstaufforderung in V 7 repräsentiert die Gegenwart des Sprechenden. Die tödliche Bedrängnis liegt in der Vergangenheit, wobei jedoch Gottes rettender Eingriff gerade erst, also in nächster Vergangenheit, geschehen zu sein scheint (V 3-6). Mit der Aufforderung *kehre zurück zu deiner Ruhe* blickt die Person in die Zukunft. Der Gerettete steht in dieser Phase erst gleichsam an der Schwelle zu seinem Heil. Anders ist die Situation in V 12 und 13. Die Danksagung und der erhobene, die Rettungstaten symbolisierende und zum Trinken gedachte Kelch (כוס ישועות) setzen voraus, daß die Person nun im vollen Besitz des Heiles ist. Jetzt will sie anderen teilen an dieser Fülle (V 13-19, Kelch und Mahlopfer).

Der Durchblick unter räumlicher und zeitlicher Hinsicht zeigt, daß die Bewegung des Psalms auf die Gelübdeerfüllung (V 12-19) zuläuft und dort ihr Ziel hat. Die im Tempel verwirklichte innigste Gemeinschaft mit JHWH ist letztlich die Quelle, aus der heraus sich der Dank verströmt. Dabei ist der Dankende, der ja etwas zu *JHWH zurückkehren lassen will* (V 12), sowohl ganz auf JHWH ausgerichtet als auch auf das anwesende Volk, dem der Gerettete die Heilstat JHWHs kundtut und mit dem er die Gegenwart JHWHs im Mahl teilt.

<sup>74</sup> Dreimal wiederholt sich das aramäisierende Possessivpronomen 2. Pers. sing. יְכִי : in V 7 (2x), V 19. Dadurch sind die drei Wörter *deine Ruhe, Gutes tun an dir, deine Mitte* durch diese Alliteration aufeinander bezogen. Vgl. zu den grammatikalischen Formen auch *GesK*, § 91, 1.

*b JHWH anrufen in der Not (V 1-11) – JHWH verkünden als Dank (V 13-19)*

Der theologische Schwerpunkt liegt im ersten Teil (V 1-11) auf der bittenden *Anrufung* des Gottesnamens JHWH (V 4, vgl. V 1 *קרא בשם יהוה*). JHWH seinerseits erhört den Hilfescrei. Dies gründet in seinem gnädigen, gerechten und erbarmenden Wesen, das ihn gerade dem Schwachen und Unmündigen, auf ihn und nicht auf den Menschen Vertrauenden behütend zugetan sein läßt (vgl. V 5-6).

Im zweiten Teil (V 13-19) liegt der Schwerpunkt auf der Ausrufung des Namens JHWH (V 13b.17b *בשם יהוה אקרא*). Der Gerettete erweist seine Dankbarkeit gegen Gott darin, daß er JHWH proklamiert und verkündigt vor dem ganzen Volk. Der dabei erhobene *Kelch des Heiles* verweist auf den Retter und bietet das Heil symbolisch allen zum Trank an (V 13). Dabei kann der von den Todesfesseln Befreite (V 16, vgl. V 3) bekennen, daß JHWH den Tod seiner Frommen nicht in Kauf nimmt (V 15)<sup>75</sup>.

Die Gesamtbewegung geht von der (einsamen) *Kommunikation* zwischen dem Bedrängten und JHWH über die Rettung zur *Kommunikation* zwischen dem Geretteten und der ganzen Gemeinde beim Mahlopfer. Dabei stiftet der Gerettete eine neue Beziehung zwischen dem Volk, sich selbst und JHWH.

Im Blick auf diese theologischen Schwerpunkte – Anrufung Gottes in der Not und Verkündigung Gottes als Dank für die Rettung – weist Ps 116 folgende dreiteilige Struktur auf: V 1-6 und V 13-19 entsprechen sich als die beiden äußeren Pole des Psalms in der Thematik der *Anrufung* und *Ausrufung des Namens JHWH*. Die V 7-11 thematisieren das Heil, das sich dem Geretteten eröffnet. Dieses Heil ist Gottes *Wohltat* an ihm. Das bittende Anrufen führt zu diesem Heil. Das dankend-lobende Ausrufen ist durch dieses Heil motiviert (vgl. V 12), nimmt im Zeugnis darauf Bezug und teilt es im Mahl gleichsam aus (*Kelch des Heiles*). V 12 kommt im Ganzen als Überleitung zur Danksagung eine Scharnierfunktion zu. Schematisch läßt sich die dreiteilige Struktur des Psalms so resümieren:

Teil I	V 1-6	<i>Kommunikation</i> : Bedrängter – JHWH
Teil II	V 7-11	<i>Wohltat JHWHs</i> : Ruhe, Leben, Vertrauen ( <i>שוב גמול</i> )
Überleitung	V 12	Frage nach dem angemessenen Dank für die <i>Wohltat</i> ( <i>שוב גמול</i> )
Teil III	V 13-19	<i>Kommunikation</i> : Geretteter und Gemeinde

<sup>75</sup> *Kraus*, Psalmen II, 796f: „Es wird 15 in dem Sinne zu verstehen sein, daß Jahweh seine חסידים nicht sterben läßt (vgl. Ps 16,10f.), er errettet sie vom Tode (8). (...) [vgl. zu 15 auch Ps 72,14] (...). Dieses Bekenntnis hat zunächst eine aktuelle Bedeutung für die vom Psalmisten erlebte Errettung vom Tode, erhebt sich aber darüber hinaus zu einer umfassenden Aussage.“ *Ravasi*, Salmi III, 396.

## 5 *tôdâ*-Gelübde: Dank-Bekenntnis und Stiftung einer Gemeinschaft von Dankenden

Einer, der ein *tôdâ*-Gelübde gelobt, verpflichtet sich, nach der Rettung dem Retter Dank zu sagen. Die Eigenart der Danksagung ergibt sich aus dem *tôdâ*-Opfer selbst. Im Mittelpunkt der öffentlichen Mahlopferteilnahme steht, wie der Name bereits andeutet, das Bekenntnis, die *tôdâ*, des Geretteten: Es ist also „kein bloßer Opfergottesdienst, sondern ein *Bekenntnis*-Opfergottesdienst, der Jahwe als Retter bekennt: Wort- und Mahlgottesdienst, Lob und Opfer bilden hier eine Einheit.“<sup>76</sup> Die V 13-19 illustrieren dies: „Die Eigenart der תודה ist in Ps 116 besonders gut zu erkennen: sie ist zugleich *Dank* und *öffentliches Bekenntnis*, Erzählung eines Zeugen und *Mitteilung großen Vertrauens*.“<sup>77</sup> Ein *tôdâ*-Gelübde zu geloben heißt also, sich zum Bekenntnis, d.h. zum öffentlichen Dank und Lob vor Zeugen zu verpflichten. „Der Macht Jahwes wird gedankt, indem sie verkündigt wird, indem der Mensch die Erfahrung seines Verdanktseins weitergibt und damit auch den anderen die Möglichkeit eröffnet, im Mitdanken Teilhaber an der heilenden Macht Jahwes zu werden, mit ihm von der Macht Jahwes her froh zu sein...“<sup>78</sup> Absicht und Ziel dieser Danksagung ist, der Gemeinschaft teilzugeben an dem Beschenktsein durch Gott. „Sichtlich ist es dem Beter ein dringendes Anliegen, das, was er in der Intimität seines persönlichen Lebens erfahren hat, der Gemeinde weiterzugeben, denn alle sollen es in gleicher Lage so machen wie er, alle sollen es wagen mit Jahwe. Es ist, als sei das Errettungserlebnis dem Einzelnen überhaupt nur widerfahren, daß er es der Gemeinde weitergibt, als gehöre es nicht ihm, sondern der Gemeinde. Deshalb kommt für ihn alles darauf an, daß er ‚nicht schweigt‘ (Ps 30,13), daß das Bekenntnis ‚in großer Gemeinde‘ abgelegt wird (Ps 22,23.26; 35,18; 40,10f.). Das Wissen um solche Gottestaten und ihre Feier hat erst in der Gemeinde ihren rechten Ort.“<sup>79</sup> So wirkt sich diese Verkündigung und Danksagung vor Zeugen dahingehend aus, daß eine Gemeinschaft von Dankenden und Lobenden entsteht. In dieser Hinsicht ist das Mahlopfervon großer Bedeutung. Es bleibt nicht bei der Kommunikation durch das Wort allein. In Entsprechung zum mitteilenden Wort steht die Gestik der Liturgie,

---

<sup>76</sup> Gese, Herkunft, 118.

<sup>77</sup> Kraus, Psalmen II, 797.

<sup>78</sup> Ratzinger, Dogma, 15. – Ratzinger erwähnt in Anm. 4: „Den Hinweis auf das Gelübdeschema verdanke ich vor allem der Psalmenvorlesung von Prof. F. Stummer / München 1949.“

<sup>79</sup> von Rad, Theologie I, 370f.



die Speise und Trank austeilt<sup>80</sup>. Opferliturgie und Dankbekenntnis sind miteinander verwoben. Der Zweck des Opfers erklärt sich ganz grundsätzlich aus der Sinngebung des sakralen Mahles in Israel<sup>81</sup>: Durch die geteilte Speise wird die Versammlung unter Zeichen eine reale Gemeinschaft mit JHWH, mit dem Geretteten und untereinander. Dabei nimmt die Mahlgemeinschaft gleichsam sakramental am Schalom des Geretteten teil<sup>82</sup>. Die Gemeinschaft, die solchermaßen durch das *tôdâ*-Gelübde realisiert wird, hat ihren Ursprung in der Danksagung des Geretteten. So kommt schließlich noch ein weiterer Aspekt des Dank-Bekenntnis-Opfermahles in den Blick: die Mehrung bzw. Verfielfältigung des Dankes. In der Frage, „Wie kann ich vergelten?“ (V 12) klingt an, daß es unmöglich ist, JHWH angemessen zu vergelten, was er Gutes getan hat. Was vermag da der Lobpreis eines Einzelnen? Durch die teilnehmende Gemeinschaft jedoch wird der Dank vermehrt und ausgeweitet (vgl. zum Aspekt der Mehrung und Ausbreitung der Verherrlichung Gottes bes. Ps 22,23-32; 2Kor 4,15).

### III BEDINGTE UND UNBEDINGTE *tôdâ*-GELÜBDE IN JONA 2,10 UND 1,16

#### 1 Ein erster Überblick zu den Gelüben der Jonaerzählung

Innerhalb des Jonabüchleins werden nicht nur im Psalm (2,10), sondern auch in der Erzählung (1,16) Gelübde erwähnt. An beiden Stellen geht es um die Verehrung JHWHs, die in kultischen Akten zum Ausdruck kommt. So steht in 2,10:

„Ich aber, mit der *Stimme der tôdâ* will ich Dir nun *opfern*,  
was ich *gelobt* habe, will ich nun *erfüllen*.“<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Diese sehr schöne Beobachtung verdanke ich *Beauchamp*, *Plainte et louange*, 72: „Au chant correspond le geste de la main qui offre...“ *Emery*, *vœu*, 449: „En général, le vœu s’accomplit dans un sacrifice d’action de grâce (...), qui est primitivement un sacrifice de communion en même temps que de louange...“

<sup>81</sup> Zum Sinn des sakralen Mahles vgl. *Gese*, *Herkunft*, 109: „Das jüdische Mahl wird von einigen Grundcharakteristika bestimmt, weil sich das feierliche Mahl in alter Zeit auf eine Grundform des Opfers zurückführt, den *zābāh*, das Mahlopfer (...) Der Opfercharakter dieses Mahles hat eine doppelte Bedeutung: im Mahl finden die Gemeinschaft mit Gott, an dessen Opfer man ja partizipiert, und die Gemeinschaft untereinander zugleich ihren Ausdruck...“

<sup>82</sup> *Gese*, *Herkunft*, 110: „(...) darum werden die Mahlopfer, die als öffentliches liturgisches Fest gefeiert werden, *šlamim* genannt.“

<sup>83</sup> וְאֲנִי בְקוֹל תּוֹדָה אֶזְבְּחָה לְךָ אֲשֶׁר גִּדַּרְתִּי אֱשָׁלֶמָה – Beide Verben, *אֶשָׁלֶמָה* und *אֶזְבְּחָה* sind Kohortativformen, die unterstreichen, daß die Opferdarbringung (und damit die Gelübdeerfüllung) unmittelbar bevorsteht.

Dank des parallelismus membrorum ist das Gelübde im Psalm klar als in der Not versprochenes und nach der Rettung dargebrachtes *tôdâ*-Opfer zu identifizieren.

In 1,16 lautet der Text so:

„Es fürchteten die Männer mit großer Furcht JHWH  
und sie opferten Opfer für JHWH  
und sie gelobten Gelübde.“<sup>84</sup>

Zwei Unterschiede zu 2,10 fallen sofort auf. Erstens werden in der Erzählung Gelübde gelobt (וידרו נדרים) und nicht, wie im Psalm, Gelübde erfüllt (אשר נדרתי אשלמה). Zweitens liefert der allgemein gehaltene Ausdruck *Gelübde geloben* in 1,16 keine Präzisierung zu Inhalt und Art dieser Versprechen. Eine Schwierigkeit bereitet darüber hinaus die Abfolge der Handlungen: zuerst werden Opfer geschlachtet (was an die Erfüllung von Gelüben denken läßt), dann werden Gelübde gelobt.

Die genannten Schwierigkeiten sind wohl der Grund, warum die Gelübde an dieser Stelle sowohl hinsichtlich ihrer Art als auch hinsichtlich ihres Versprechensinhaltes in ganz unterschiedlicher Weise interpretiert werden. So werden sie häufig ihrer Art nach als bedingte Bittgelübde gedeutet. D.h. nach der Darbringung von Dankesopfern für die Rettung bitten die Seeleute um eine glückliche Ankunft und versprechen für den Fall der Erhörung weitere Opfer<sup>85</sup>. Da aber das *Geloben von Gelüben* dem *Schlachten von Schlachtopfern* parallelisierend an die Seite gestellt ist und beide Handlungen in gleicher Weise Ausdruck der *großen Gottesfurcht* sind, interpretieren andere die Gelübde als Versprechen des (zukünftigen) Dankes: „Sie bringen auf dem Schiff ein Dankopfer dar und geloben erneutes Danken nach der Landung am Zielhafen.“<sup>86</sup> *Simon* bringt im Sinne dieses Verständnisses noch zwei weitere interessante Aspekte ins Spiel: „Als Ausdruck der Beständigkeit ihres Dankes, vielleicht auch zum Zeugnis vor vielen anderen, legt jeder von ihnen das Gelübde ab, ein Opfer darzubringen, wenn sie zu ihrem Reiseziel gelangt sind.“<sup>87</sup> Auch was den Inhalt der Versprechen betrifft, gibt es voneinander abweichende Auffassungen. *Rudolph* geht davon aus, daß Gelübde in der Regel Opfergaben (d.h. materielle Leistungen) versprechen: „Von den Tieren, die man an Bord hatte, bringen sie ein Schlachtopfer dar; da dieses naturgemäß auf dem Schiff klein ausfallen mußte und ihrem Dankgefühl und ihrem Anbetungsdrang nicht genug entsprach, ge-

<sup>84</sup> וַיִּרְאוּ הָאֲנָשִׁים יְרֵאָה גְדוֹלָה אֶת־יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ־זֶבַח לַיהוָה וַיִּדְרוּ נְדָרִים:

<sup>85</sup> So *Keil*, Propheten, 289; *Carledge*, Vows, 64; *Berlinerblau*, Vow, 68-71.

<sup>86</sup> *Deissler*, Jona, 157; vgl. *Hitzig*, Propheten, 368: „Parallel zu den Dankopfern stehen die Dankgelübde.“ *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 87.

<sup>87</sup> *Simon*, Jona, 90.

lobten sie weitere Gaben für die Zeit, wo sie wieder an Land waren.“<sup>88</sup> *Gese* dagegen setzt voraus, daß mit den Gelüben genau wie im Psalm *tôdâ*-Opfer gemeint sind. V 16b sei allerdings in umgekehrter Reihenfolge zu verstehen: „V 16b ist ein *Hysteron proteron* und meint das Geloben und Darbringen von Mahlopfern, in diesem Fall von *Toda*-Opfern. Selbstverständlich kann die JHWH-Opferdarbringung erst später erfolgen...“<sup>89</sup>

*Wolff* erwägt eine Interpretation von *Schmidt*, nach der die beiden ursprünglich eine Einheit bildenden Elemente der *tôdâ*-Liturgie, Mahlopferfeier und Bekenntnis, in diesem Fall getrennt vollzogen werden: „Auf diesen Teil der Dankopferfeier könnten die als zweiter Akt bezeugten Gelübe hinweisen. (...) sie werden von den Matrosen erst nach dem Opfer gelobt und könnten das Erzählen der Rettung durch Jahwe nach glücklicher Landung als unentbehrlichen zweiten Teil der Dankfeier meinen (so *LSchmidt*, *De Deo* 80f.).“<sup>90</sup> *Wolff* selbst neigt allerdings einer nichtkultischen, ethischen Interpretation der Gelübe im Sinne eines Treueversprechens zu: „Wahrscheinlicher deuten die Gelübe auf eine dauerhafte Vertrauensverbindung mit Jahwe hin...“<sup>91</sup>

Halten wir an dieser Stelle inne und überblicken wir die verschiedenen Interpretationen. Die Auffassung, daß die Opfer die jetzt vollzogene, die Gelübe aber die für die Zukunft versprochene JHWH-Verehrung bedeuten, scheint dem Textbefund am besten gerecht zu werden. Bei diesem Verständnis ergäben bedingte Bittgelübe keinen guten Sinn, wären doch Gottesfurcht und Anbetung dann ein situationsbedingtes, auf den Augenblick beschränktes Verhalten, das zukünftig nur unter bestimmten Bedingungen (Gewährung einer glücklichen Ankunft) erneuert werden würde. Wären die Versprechen der JHWH-Verehrung dagegen bedingungslos, d.h. ohne ‚wenn und aber‘ gegeben, dann käme darin die Entscheidung zum Ausdruck, die aus der augenblicklichen Gotteserkenntnis hervorgehende Anbetung auch in Zukunft fortzusetzen. Ob ein solches Verständnis mit der Intention von V 16 vereinbar ist, kann erst ein Blick auf die Aussage der gesamten Schiffsszene 1,4-16 erweisen.

Darüber hinaus kann man fragen, ob mit dieser Interpretation, – jetzt vollzogene und für die Zukunft versprochene Anbetung – das auffällige Nebeneinander von Opfern und Gelüben bereits vollständig erklärt ist? Die Formulierung in V 16 scheint doch zu besagen, daß die Verehrung JHWHs in zwei miteinander korrespondierenden Weisen vollzogen wird, nämlich

---

<sup>88</sup> *Rudolph*, Jona, 344.

<sup>89</sup> *Gese*, Jona, 128 Anm. 18.

<sup>90</sup> *Wolff*, Jona, 98.

<sup>91</sup> *Wolff*, Jona, 98.

durch Darbringung von Opfern sowie durch das Geloben von Gelübden. Beachtet man diesen Aspekt, so scheint die Praxis, Gelübde zu geloben, eine den Opfern an die Seite gestellte wichtige Form kultischer Gottesverehrung zu sein. Was aber könnte der Grund sein, daß gerade Gelübde eine dem Opferkult entsprechende religiöse Handlung sind? Ein eigener Abschnitt wird diesen Fragen zu widmen sein.

## 2 Zu einem möglichen Einwand gegen den Vergleich der Gelübde in Psalm und Erzählung

Nocheinmal zum Versprechensinhalt in 1,16. Wie bereits erwähnt, vertreten einige Autoren die Auffassung, daß die Gelübde in V 16 *tôdâ*-Opfer versprechen. Bei dieser Interpretation werden die Gelübde in 1,16 methodisch gesehen mit den eindeutig als *tôdâ*-Gelübde ausgewiesenen Gelübden im Psalm identifiziert. Ein solches Vorgehen ist legitim, wird doch durch den Stichwort- und Sachbezug innerhalb ein und desselben literarischen Kontextes signalisiert, daß beide Szenen, die der geretteten Seeleute und die des geretteten Jona, miteinander in Beziehung zu setzen sind.

Nun gibt es allerdings die auch jüngst in einer Monographie von *Opgen-Rhein*<sup>92</sup> wieder verfochtene Hypothese, daß der Psalm (zumindest in einem hypothetischen Grundbestand V 6-10<sup>93</sup>) als ursprünglich eigenständige Komposition erst nachträglich zwischen 2,1\*.11(?) in die Jonaerzählung eingefügt worden sei. Verhält es sich so, dann stellen sich einer allzu naiven Gleichsetzung von Gelübden in einem (traditionellen) Psalm und einer (später entstandenen) Erzählung Bedenken entgegen. Nun ist es aber so, daß selbst *Opgen-Rhein*, obwohl er für ein literarisches Wachstum des Büchleins eintritt, nach sorgfältigen synchronen Analysen feststellen muß, daß die Erzählung in ihrer Endgestalt eine äußerst kunstvolle und geschlossene Komposition darstellt: „Nun haben die voranstehenden Untersuchungen gezeigt, daß VV. (2.)3-10 nicht nur aus der Fischepisode nicht zu eliminieren sind. Sie bilden vielmehr sowohl unter dem Gesichtspunkt der Komposition wie auch unter dem der inhaltlichen Funktion einen integrierenden

---

<sup>92</sup> *Opgen-Rhein*, Jonapsalm.

<sup>93</sup> So *Opgen-Rhein*, Jonapsalm, 129 (vgl. 213): „(...) Damit ist das Problem einer möglichen Vorgeschichte des Jonapsalms neu gestellt und eine literarkritische Analyse von VV. 3-10 gefordert. Als Basisbeobachtung eignet sich der Wechsel von zweizeiligen (VV. 3-5) zu dreizeiligen metrischen Einheiten (VV. 6-10). (...) Es bestehen also gute Gründe für die Annahme, daß der Verfasser des Jonabuches ein älteres, ihm vor allem wegen des anschaulich gestalteten Bildes von der Hadesfahrt geeignet erscheinendes Lied hergenommen und durch VV. 3-5 ergänzt hat.“

Bestandteil der Jonaerzählung insgesamt...<sup>94</sup> Ob allerdings angesichts einer solchen Geschlossenheit der Komposition noch tragfähige Argumente für ein literarisches Wachstum gefunden werden können, bleibt dahingestellt. Es würde im Rahmen meiner Untersuchung zu weit führen, in die Diskussion gegen<sup>95</sup> oder auch für<sup>96</sup> die ursprüngliche Einheitlichkeit der Jonaerzählung einzutreten. Da selbst bei Annahme einer Wachstumshypothese mit einer Einheit und Kohärenz schaffenden Endredaktion zu rechnen ist, darf legitimerweise davon ausgegangen werden, daß in 1,16 wie im Psalm *tôdâ*-Gelübde gemeint sind.

Bevor die beiden Gelübde noch einmal eigens in den Blick genommen werden, sei die oben erwähnte kunstvolle Struktur der Jonaerzählung wenigstens im Überblick kurz skizziert. Die Erzählung ist so angelegt, daß sie zwei in gewisser Hinsicht symmetrisch gestaltete Hälften aufweist: (I) Kap. 1,1-2,11 (Schauplatz der Handlung ist das Meer) und (II) Kap. 3,1-4,11 (Schauplatz der Handlung ist Ninive). Beide Hälften gliedern sich in drei Teilszenen:

1,1-3	<i>JHWH – Jona:</i> Auftrag und Flucht	3,1-3a	<i>JHWH – Jona</i> Auftrag und Erfüllung
1,4-16	<i>Jona – Gottesfurcht</i> <i>Bekenntnis bekehrter Seeleute</i>	3,3b-10	<i>Jona – Umkehr</i> <i>Bekehrung von Ninive</i>
2,1-11	<i>Jona – JHWH</i> Dank-Bekenntnis	4,1-11	<i>JHWH – Jona</i> Jonas Umkehr ?? <sup>97</sup>

<sup>94</sup> *Oppen-Rhein*, Jonapsalm, 129.

<sup>95</sup> Die meisten Forscher gehen davon aus, daß nur der Psalm sekundär eingefügt wurde, da er inhaltlich und formal nicht in den Kontext zu passen scheint. *Wolff*, *Jona*, nennt die Argumente, 104-105: „1. Die *Situation* des Psalms paßt nicht zum Kontext. Auf Nöte (V. 3-7), Bittklage ([...]V. 8b), Erhörung (V. 3.6b.8b) und Gelübde (V. 10b) schaut der Beter zurück als auf schon Geschehenes; (...). So paßt das Lied besser in den Tempel als in den Bauch des Fisches. 2. Die *Sprache* des Psalms ist eine andere als die der Erzählung (...) Vor allem sind die Gebete der Erzählung (1,14; 4, 2f) zu vergleichen: sie sind echte Klagegebete (»Ach Jahwe!«), sprechen nur zu Gott und nie über ihn, passen genau in den Ablauf der Erzählung, nehmen wichtige Wortgruppen aus dem Kontext auf (...); sie haben auch die gleiche prosaische Form wie der Kontext. (...) 3. Der *Jona des Psalms* ist ein anderer als der der Erzählung. Darum sprach GvRad von der »psychologischen Unglaubwürdigkeit«: »Diese frommen und dankergebenen Worte passen doch gar nicht zu dem störrischen Jona, der sich nachher nur noch unglaublicher benimmt als vorher« Jona 13 = Gottes Wirken in Israel 76f.).“

<sup>96</sup> Gewichtige Argumente für eine ursprüngliche Einheitlichkeit von Psalm und Erzählung bietet *Magonet*, *Form and Meaning*. Zur Frage des Psalms in der Erzählung vgl. bes. 39-54. – Vgl. auch: *Landes*, *Kerygma*, 3-31; *Cohn*, *Jona*; *Deissler*, *Jona*; *Gese*, *Jona*, 122-138; *Golka*, *Jona*; *Brenner*, *Jonah's Poem*, 183-192; *Lux*, *Jona*.

<sup>97</sup> Diese Sicht und Darstellung der Gesamtkonzeption lehnt sich eng an *Gese*, *Jona*, 134f. an. Ähnlich, jedoch ohne die beiden Aufträge an Jona als eigene Szenen abzugrenzen, auch *Magonet*, *Form and Meaning*, 55. Vgl. *Cohn*, *Jona*, 60; *Oppen-Rhein*, *Jonapsalm*, 96.

### 3 Das *tôdâ*-Gelübde am Ende des Dankpsalms (2,3-10)

Beim ersten Überblick haben wir bereits einige Beobachtungen zu 2,10 zusammengetragen. Das Gelübde ist klar als Versprechen eines *tôdâ*-Opfers identifiziert. Struktur und Gehalt dieser Opferart wurde bereits anhand von Ps 116,13-19 herausgearbeitet. Dies braucht hier nicht mehr wiederholt zu werden. Dagegen soll noch einmal erneut die Frage gestellt werden, welches Bedeutungsspektrum das Wort *tôdâ* im Kontext dieses Psalms umfaßt, mit dem Ziel, Inhalt und Art des *tôdâ*-Gelübdes zu präzisieren.

#### a Eine kurze Exegese des Psalms

Der Psalm insgesamt ist in der Situation nach der Rettung gesprochen und bietet so ein geradezu typisches, mit Ps 116 eng verwandtes Beispiel eines Dank- (besser Bekenntnis-)Psalms<sup>98</sup>. Die einzelnen, den Text strukturierenden Einheiten treten deutlich zutage: V 3 eröffnet den Psalm mit „einem persönlichen Zeugnis über ein Gebet aus den Tiefen der Bedrängnis, das erhört und beantwortet wurde (vgl. Ps 30,2-4; 116,1-2).“<sup>99</sup> Dem eröffnenden Zeugnis über die Rettung aus dem Bereich des Todes steht in V 10d das krönende Schlußbekenntnis, „Rettung ist bei JHWH“, gegenüber<sup>100</sup>. Nach dem eröffnenden Zeugnis läßt eine Erzählung die (implizit vorausgesetzten) Zuhörer das todbringende (V 7a Abstieg) und lebenschenkende (V 7c) Handeln JHWHs am Sprecher nachvollziehen (V 4-8). In der daran anschließenden letzten Einheit beginnt der Gerettete die Feier der Dankliturgie (V 9-10). Die in die Teile A, B und C gegliederte Übersetzung verdeutlicht diese Struktur des Psalms:

A: Zeugnis der Gebetserhörung (teils Zuhörern, teils Gott zugewandt)

V 3 b „Ich rief aus meiner Bedrängnis zu JHWH  
c und er antwortete mir.

V 3 d Aus dem Bauch der Scheol schrie ich um Hilfe,  
e du hörtest meine Stimme.“

<sup>98</sup> So, um nur einige zu nennen, *Keil*, Jona, 290; *Keller*, Jonas, 278; *Magonet*, Form and Meaning, 39; *Wolff*, Jona, 104; *Simon*, Jona, 94f. Sehr ausführliche Gattungskritik bei *Opgen-Rhein*, Jonapsalm, 147-151. Abgesehen von der Gattung findet sich bezüglich der Gelübde die nächstliegende literarische Parallele ebenfalls in Ps 116: Vgl. Jona 2,10a לך אוֹכַח וּבַח תּוֹדָה mit Ps 116,17a לך אוֹכַח וּבַח תּוֹדָה.

<sup>99</sup> So mit *Simon*, Jona, 95.

<sup>100</sup> *Magonet*, Form and Meaning, 51, spricht von einer „ringing affirmation.“

## B: Erzählung (Gott zugewandt)

- V 4 a „Du warfst mich in die Tiefe ins Herz des Meeres<sup>101</sup>,  
 b und ein Strom umgab mich,  
 c all deine Brecher und Wellen gingen über mich hin.
- V 5 a Da sagte ich:  
 b Vertrieben bin ich weg von deinen Augen,  
 c dennoch<sup>102</sup> werde ich fortfahren, hinzuschauen zur Halle  
 deines Heiligtums.
- V 6 a Es umschlossen mich die Wasser bis zur Kehle,  
 b die Urflut umgab mich,  
 c Tang war geschlungen um mein Haupt.
- V 7 a Zu den untersten Gründen der Berge stieg ich hinab,  
 b die Erde, ihre Riegel vor mir auf immer.  
 c Da ließest du hinaufsteigen aus der Grube mein Leben,  
 JHWH, mein Gott.
- V 8 a Als in mir meine ‚Seele‘ verzagt war,  
 b an JHWH hatte ich da gedacht,  
 c da kam zu dir mein Gebet, zur Halle deines Heiligtums.“

## C: Ankündigung der Gelübdeerfüllung (Götzendienern zugewandt)

- V 9 a „Diejenigen, die ‚trügerische Windhauche bewahren‘  
 (= an ihnen festhalten)<sup>103</sup>,

<sup>101</sup> *Opfen-Rhein*, Jonapsalm, diskutiert die von BHS vorgeschlagenen Änderungen des M-Textes, 15f.: „In V. 4a soll entweder מְצוֹלָה oder בְּלִבֵּי יָמִים als Glosse zu streichen sein. Die Versionen setzen zwar sämtlich den masoretischen Text voraus, ihre Unsicherheit freilich, ob בְּלִבֵּי יָמִים genitivisch an מְצוֹלָה anzuschließen (LXX, R, Aquila und Vetus Latina) oder beizuordnen ist (Theodotion, Hieronymus und Targum), deutet an, daß auch sie hier eine Unebenheit empfunden haben. Tatsächlich fällt schon bei rein quantitativer Betrachtungsweise die Überlänge des Viertelverses ins Auge (...) Berücksichtigt man noch, daß die beiden Richtungsangaben auf unterschiedliche Weise als solche gekennzeichnet sind, kann die von BHS vorgeschlagene Korrektur als berechtigt gelten. בְּלִבֵּי יָמִים sitzt von beiden Ausdrücken fester im Kontext: (...) Die auffällige Präpositionslosigkeit von מְצוֹלָה stützt die These *Hans Walter Wolffs*, es handle sich um eine in den Text gerutschte Randbemerkung. (...)“ – Da die Textbasis durch die alten Versionen bezeugt ist, genügen überwiegend metrische Argumente nicht, ein Wort zu streichen. So ist mit *Simon*, *Jona*, 99f., בְּלִבֵּי יָמִים als beigeordnete Näherbestimmung im M-Text zu belassen. Die Präposition hat hier eine *richtungsanzeigende* Funktion wie in Ps 46,3 (*ins Herz des Meeres*). Damit hat diese Ergänzung eine konkretisierende und steigende Wirkung.

<sup>102</sup> Häufig wird die Adversativpartikel אֲךָ durch das Fragepronomen מַה ersetzt (vgl. BHS). Beim M-Text handelt es sich unter inhaltlicher Rücksicht um die *lectio difficilior*. Diese Lesart ist beizubehalten, gerade auch im Blick auf die eigentümliche Aussageabsicht des Psalms. So *Magonet*, *Form and Meaning*, 129 Anm. 24.; vgl. auch die ausführliche Diskussion und Begründung bei *Opfen-Rhein*, Jonapsalm, 16.

<sup>103</sup> *Simon*, *Jona*, 104: „Vor dem Hintergrund der Verwendung der Wurzel שָׁמַר in der Bibel ist es aber besser, es hier in der Bedeutung von ‚festhalten‘, ‚anhängen‘ zu erklären. Eine

- b sollen ihre Huld (Pietät) ihnen gegenüber verlassen<sup>104</sup>,  
 V10 a ich aber,  
 b mit der Stimme der *tôdâ* (= mit lauter *tôdâ*) will ich Dir  
 nun opfern,  
 c was ich gelobt habe,  
 d will ich Dir nun erfüllen –  
 e Rettung (Heil) ist bei JHWH!“

Die Struktur, insbesondere die aufeinander bezogenen Anfangs- und Schlußteile veranschaulichen, daß der Psalm vor (impliziten) Zuhörern gesprochen ist, auch wenn der Sprecher sich auf weite Strecken ausdrücklich JHWH zuwendet. So spiegelt der Text ein Kommunikations-geschehen, d.h. die Mitteilung bzw. Kundgabe der erfahrenen Rettung.

Einige Beobachtungen zur eigentümlichen Struktur der V 4-8 sollen den Durchblick durch den Psalm abschließen. Während die Erzählsequenz einerseits Ansätze zu einer symmetrischen Struktur aufweist<sup>105</sup> – V 4b.c//6 verdoppelte Beschreibung des Versinkens (wiederholtes Stichwort סָכַב); V 5//8 zwei subjektive Aussagen mit jeweiliger Erwähnung des Heiligtums (wiederholter Ausdruck קִדְשׁ הַכֹּל הַיָּהוָה) – scheint die logische Reihenfolge in V 7c-8 durcheinandergeraten zu sein: rettender Eingriff JHWHs – Not und Gebet – Erfolg des Gebetes, statt der erwarteten Sequenz, Not und Gebet –

große Hilfe zum Verständnis dieses schwierigen Verses bietet die Parallele in Ps 31,7-8...“

<sup>104</sup> Hier folge ich der Übersetzung von Keller, Jonas, 279: „Ceux qui s'attachent à de vaines idoles: qu'ils renoncent à leur dévotion!“ Vgl. ebd. Anm. 6: „(...) הסֵדֵר exprime les sentiments que les idolâtres nourrissent à l'égard de leurs divinités.“ Ihm folgt unter erweiterter Begründung *Oppen-Rhein*, Jonapsalm, 66f.

<sup>105</sup> So Simon, Jona, 95f. : „Die Parallelisierung der beiden Strophen wird durch das Wort סָכַב (...) betont, (...) Darüberhinaus werden sie durch die antithetische Verbindung zwischen den Worten ‚und du warfst mich‘, (...) und den Worten ‚da erhobst du‘ (...) zu einem Ganzen vereinigt.“ Simon arbeitet diese Symmetrie in seiner (hier auszugsweise wiedergegebenen) typographischen Darstellung pointiert heraus: „(V 4-5): Das Ertrinken im Meer als Vertreibung aus der Nähe Gottes, die Errettung als Rückkehr zum Heiligtum. (V 6-7): Das Ertrinken im Meer als Gefangensein in der Unterwelt, die Errettung als Rückkehr in die Welt des Lebens.“ Nach seiner Sicht umrahmen die aufeinander bezogenen und einander entsprechenden V 3 und 8 (Gebetsthematik; Wechsel der Sprechrichtung) in Fortsetzung der Symmetrie dieses innere Zentrum. Die Danksagung in V 9-10 bildet dann eine davon deutlich abgesetzte Schlußstrophe. Liest man diese Darlegung, so entsteht der Verdacht, daß Simon den Text in dieses Strukturschema preßt. Um die vollkommene Parallelität zu erhalten, muß er ja V 8 abtrennen und die Aussagen der V 4-7 stark verallgemeinern und schematisieren. Gleiches gilt auch für *Oppen-Rhein*, Jonapsalm, 75 (vgl. bes. 76 Abb. 9), der für die V 4-8 (V 3 = Überschrift, V 9-10 = {formal entsprechend} Unterschrift) das Schema A (V 4) B (V 5) B' (V 6+7a) A' (V 7b+8) zugrundelegt, bezüglich der Entsprechungen aber präzisiert: „Symmetrische Strukturen sind also angelegt, werden jedoch durch ein starkes Achtergewicht offenbar systematisch verzerrt.“



Erfolg des Gebetes – rettender Eingriff. Wer in der Erzählung V 4-8 Symmetrie und zeitlich logische Geschehensabfolge sucht, wird letztlich enttäuscht. Eine andere Struktur liegt der Einheit zugrunde. Sie weist, darauf sei jetzt schon hingewiesen, die gleichen charakteristischen Merkmale auf wie die Struktur von 1,4-16.

Der ganze Abschnitt ist vor allem markiert durch zwei sich gegensätzlich entsprechende Handlungen Gottes, die *Bestrafung* (V 4a „Du warfst mich in die Tiefe“) und die *Begnadigung* (V 7c „Du liebest mein Leben heraufsteigen aus der Grube“). Erstere zwingt den Sprecher bis ins Todesgefängnis am Meeresgrund hinabzusteigen (V 4b.c.6.7b.c), die Begnadigung bewirkt, daß er ins Leben zurück und zum (zweimal erwähnten) Heiligtum hinaufgelangen darf. Strukturell auffällig ist darüberhinaus, daß jeweils dem äußeren, durch Gott verursachten Geschehen (V 4.7c) ein Einblick in das innere Denken, Fühlen und Reagieren der Person (V 5.8) gegenübergestellt ist<sup>106</sup>:

- |    |                                |  |
|----|--------------------------------|--|
| A  | äußerlich, Gott ist Subjekt:   | Du warfst... Strom umgab mich (V 4)  |
| B  | innerlich, Person ist Subjekt: | Da dachte ich: Vertrieben bin ich,<br>dennoch will ich weiter hinschauen (V 5) |
| A' | äußerlich, Gott ist Subjekt:   | Du liebest hinaufsteigen (V 7c)  |
| B' | innerlich, Person ist Subjekt: | Als in mir meine Seele verschmachtete,<br>an JHWH dachte ich (V 8)             |

Im Blick auf diese Struktur wird anschaulich, daß die V 4-8 ein Geschehen auf zwei Ebenen, einer äußerlichen (Raum des Meeres/Kosmos) und einer innerlichen („Innenraum“ der Person) erzählen und zwar so, daß sich das äußerliche Handeln Gottes im innerlichen Wahrnehmen und Reagieren der Person widerspiegelt. Von daher wird auch deutlich, daß V 8 nicht ein ‚Nachher‘ erzählt, sondern das innerlich-subjektive Erleben, das dem äußeren Ergehen korrespondiert: äußerlich am Tiefpunkt angelangt, dem unentrinnbaren Todesgefängnis, ist die Seele des Sprechers verzagt, er denkt an JHWH; der Rettung äußerlich korrespondiert innerlich in spiritueller Dimension, daß das Gebet zu JHWH hingelangt (V 8c ist syntaktisch an V 7c angeglichen<sup>107</sup>).

<sup>106</sup> Dies beobachtet auch *Gese*, Jona, 137f., allerdings ohne diese Beobachtung für die Interpretation fruchtbar zu machen: „Der Hauptteil V. 4-8 beschreibt (...) zuerst die Not: V. 4 äußerlich betrachtet (Subjekt ist Gott), V. 5 innerlich betrachtet (Scheidung von Gott und seinem Heiligtum; Subjekt ist Jona) (...) V. 8 unter subjektivem Aspekt...“

<sup>107</sup> Dies beobachtet auch *Opgen-Rhein*. Seine Interpretation unterscheidet sich ein wenig von der von mir vorgeschlagenen, da er die Korrespondenz von äußerer und innerer Dimension nicht beachtet, Jonapsalm, 61: „(...) die formale Parallelität der VV. 7b.8b [bringt] zum Ausdruck, daß das Gelingen des Gebets ebenso zum wunderbaren Rettungshandeln JHWHs gehört, wie die Bewahrung vor dem Ertrinken. Jonas תפלה ist zwar das ‚Vehikel‘ seiner Rettung, bewirkt sie aber nicht. Das begründet auch die vom

Folgt man dieser Struktur, nach der das äußere von JHWH verursachte Geschehen jeweils aus subjektiver Perspektive interpretiert wird, so zeigt sich, daß der eigentliche Akzent auf der spirituellen Dimension der Gottesbeziehung liegt. Abstieg, Aufstieg sowie Verschlungen- und Ausgespieenwerden sind Bild für Trennung von und Zulassung zur Gegenwart Gottes im Heiligtum (V 5.8):

- a (V 5) Von Gott weg: vertrieben *weg von Deinen*  
*Augen* (נִגְרָשְׁחִי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ)
- b (V 5) Sprecher, 1. Phase dennoch will ich weiter hinschauen zum  
Heiligtum
- b' (V 8) Sprecher, 2. Phase Als meine Seele schwach wurde, an JHWH  
dachte ich
- a' (V 8) Zu Gott hin: und es kam zu Dir mein Gebet,  
*zum Heiligtum* (וַחֲבוּא אֵלֶיךָ).

Bestrafung (V 4a) und Begnadung (V 7c) des Sprechers entspringen ganz dem souveränen, menschlich nicht beeinflussten Handeln JHWHs. So bewirken Widerstand und Trotz gegen JHWH in V 5b („dennoch“)<sup>108</sup> nichts. Der Sprecher sinkt immer tiefer (V 6-7b). Die durch V 4 und 7c besonders markierte Struktur der Erzählung zeigt also einen souverän handelnden Gott, von dem der Mensch vollkommen abhängig ist. JHWH ist somit als allmächtiger Herr gezeichnet, der in den Todesbereich hinabsteigen und wieder heraufsteigen läßt, ein Gottesbild, wie es im Bekenntnis der Seeleute in 1,14, „denn Du bist JHWH, alles, was Dir gefällt, vollbringst Du“, und durch das Motiv der gehorsamen Schöpfung (1,4.15b Sturm, Meer; 2,1.11 großer Fisch; 4,6 Rizinusstaude; 4,7 Wurm; heißer Südwind) erzählerisch überzeichnet zum Ausdruck gebracht ist (wohl, um Jona, den einzigen Ungehorsamen, zu ironisieren).

---

chronologischen Standpunkt aus befremdliche Vorordnung von V 7b vor V. 8: Die ‚Beziehungstätigkeit‘ des Beters rangiert hinter dem allein notwendigen Heilshandeln JHWHs.“

<sup>108</sup> Vgl. zu diesem Verständnis *Magonet*, *Form and Meaning*, 41. – Das Wort אַךְ *dennoch* in V 5b kann als Ausdruck der Hoffnung oder aber als Trotz gedeutet werden. Zur ‚frommen‘ Interpretation vgl. *Keil*, *Jona*, 292: „Dem Gedanken, daß es mit ihm aus sei, tritt die Zuversicht des Glaubens entgegen, daß er noch nach dem heil. Tempel des Herrn blicken, also wieder in die Nähe des Herrn kommen werde ...“ *Keller*, *Jonas*, 280; neuerdings auch *Schöpflin*, *Notschrei*, 396.

*b Lob des Retters vor Heiden – ein werbendes Bekenntnis*

Im Licht des Gesamttextes wird eine erste Bedeutung des Wortes *tôdâ* sofort deutlich. Der Sprecher erfüllt sein Gelübde als ein Geretteter (V 10): die Gebetserhörung wurde bezeugt (A), die dramatische Verstoßung von JHWH weg und die erneute gnadenhafte Zulassung zu Ihm wurde erzählt (B). Wenn er jetzt im Heiligtum sein Opfer darbringt, so tut er dies, um JHWH Dank zu sagen. *Tôdâ* meint also vor allem *Dank!* Dieser Aspekt kommt in folgender Übersetzung zum Ausdruck: „Mit lautem Dank will ich dir Opfer bringen.“<sup>109</sup>

In der abschließenden Proklamation V 10e ist der Sprecher nicht mehr dem Geschenk der Rettung, sondern dem Retter selbst zugewandt. Die Aussage, „Rettung (Heil) ist bei JHWH“, ist eine Lobpreisung. Diesen weiteren Bedeutungsaspekt von *tôdâ* hebt folgende Übersetzung hervor: „Ich aber will dir Opfer bringen mit der Stimme des Lobes...“<sup>110</sup> Wie der Text des Psalms insgesamt als Mitteilung und Kundgabe vor Zuhörern zu verstehen ist, so geschieht auch die abschließende dankende Lobpreisung vor Zeugen. Die *tôdâ*-Liturgie ist ein Verkündigungsgeschehen! Diesen wichtigen Aspekt bringt die Einheitsübersetzung zum Ausdruck: „Ich aber will dir opfern und laut dein Lob verkünden...“<sup>111</sup> Preisendes Kundtun der Rettung im Raum einer Gemeinschaft ist ein Bekenntnis. *Bekenntnis* ist zugleich die Grundbedeutung des Wortes *tôdâ*. Die letzte, den Psalm abrupt beschließende Aussage des Sprechers ist wiederum ein ausdrückliches Bekenntnis<sup>112</sup>, die Kundgabe der (in eigener Erfahrung wurzelnden) Erkenntnis: „Rettung ist bei JHWH“. Somit ergibt sich in V 9 ein enger Zusammenhang zwischen der zu JHWH hin gesprochenen Ankündigung der Danksagung und der zu Zuhörern hin gesprochenen abschließenden Preisung: Die Schlußaussage kann als das Lob-Bekenntnis gelesen werden, das der Gerettete ankündigt:

„Begleitet von *lautem Bekenntnis* will ich Dir opfern

(und so erfüllen, was ich gelobt habe):

*Rettung ist bei JHWH!*“

Die mit dem Schlußbekenntnis unmittelbar angesprochenen Zuhörer sind im Licht von V 9 heidnische Götzenverehrer. Werden diese im ersten Teil (V 9)

<sup>109</sup> So BJ (gemäß der Übersetzung aus Herders Bibelkommentar).

<sup>110</sup> So die Elberfelder Bibel (revidierte Fassung).

<sup>111</sup> EÜ, Stuttgart 1980.

<sup>112</sup> So Wolff, Jona, 114: „Der Schlußsatz geht nochmal von der dankbaren Anrede Jahwes zum Bekenntnis vor der Gemeinde über.“ Vgl. *Oppen-Rhein*, Jonapsalm, 70: „Als illokutiver Akt spiegelt der Vers den Doppelcharakter des Gebets: Einerseits ist er Bekenntnis vor einem Auditorium, andererseits Lobruf.“

aufgefordert, ihre trügerischen Götzen<sup>113</sup> zu verlassen, so wirbt der zweite Teil (V 10) dafür, zu JHWH zu kommen, da bei ihm allein (garantiert) Rettung zu finden ist. Intention und Funktion des Bekenntnisses wird vor diesem Hintergrund besonders deutlich: Die kundgegebene Überzeugung ist eine werbende Einladung an die Hörer, sich zusammen mit dem Bekenntnenden von dem Vertrauen auf JHWH bestimmen zu lassen<sup>114</sup>.

### c *Ergebnis*

Das in der Not gelobte *tôdâ*-Gelübde verspricht JHWH, dem Grundsinn des Wortes entsprechend, ein Bekenntnis. Darunter ist zu verstehen, daß der Gerettete im Rahmen einer Opfermahlfeier die geschehene Heilstat sowie die Ehrung des Retters JHWH vor versammelten Zuhörern (Zeugen) unter Danksagung und Lobpreis kundgibt.

## 4 Die *tôdâ*-Gelübde in der Erzählung (1,4-16)

### a *Unbedingte Gelübde zukünftiger JHWH-Verehrung*

Stellen wir V 16 in den Gesamtzusammenhang der Schiffsszene hinein. Die Thematik der V 4-16 faßt *Gese* so zusammen: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Text 1,4ff. als Erzählabschnitt nicht nur verfolgt anzugeben, wie Jona der Meerestiefe verfällt, sondern wie Heiden, die das Geschick Jonas, des JHWH-Verehrers, schauen, zu JHWH-Verehrern werden. Der Text 1,4ff. ist zu einer großartigen Bekehrungsgeschichte gestaltet worden.“<sup>115</sup> So steht der anfänglichen Göttergläubigkeit (V 5 „und jeder rief zu seinem Gott“) am Ende die einmütige Verehrung JHWHs gegenüber (V 16). Entscheidend für diese Hinkehr zu JHWH ist Jonas Bekenntnis in der Mitte der Perikope, V 9: „Ein Hebräer bin ich und JHWH, den Gott des Himmels fürchte ich, der das Meer und das Festland gemacht hat.“

Die Tatsache, daß die Komposition die Gottesbeziehung der Seeleute in den Mittelpunkt rückt, zeigt sich darin, daß das äußere durch JHWH verursachte Geschehen ganz im Dienst der inneren seelischen Reaktionen steht (vgl. 2,4-8):

<sup>113</sup> So mit Wolff, Jona, 113.

<sup>114</sup> Vgl. die zentrale Bedeutung des ‚Glaubensbekenntnisses‘ in Jon 1,9: Jona erschließt, freilich ohne es zu wollen, den heidnischen Seeleuten durch sein Bekenntnis den Zugang zu JHWH.

<sup>115</sup> *Gese*, Jona, 129.

- A (V 4) äußeres Geschehen: JHWH warf einen großen Wind aufs Meer  
 B (V 5) personale Reaktion: Es fürchteten sich die Seeleute (...)  
 jeder *rief zu seinem Gott...*  
 A' (V 15) äußeres Geschehen: da stand das Meer still (...)  
 B' (V 16) personale Reaktion: Es *fürchteten* die Männer mit  
*großer Furcht JHWH*  
 und sie *schlachteten Schlachtopfer*  
 für JHWH und *gelobten Gelübde*.

Wie es diese Skizze andeutet, spielt das Leitwort fürchten (יָרָא: V 5.9.10.16) eine zentrale Rolle, um die innere Wende der Seeleute zu veranschaulichen. So ist in V 16, im Unterschied zu V 5 und 10, das Wort fürchten mit einem Objekt (JHWH) konstruiert: וַיִּאָרְאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה אֶת יְהוָה.

Der entsprechende Wortgebrauch findet sich in Jonas Bekenntnis, V 9:

וַאֲתָ יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יָרָא. Die Verwendung des gleichbedeutenden, wenn-  
 gleich im Munde Jonas ironisch klingenden Ausdrucks *JHWH fürchten*  
 signalisiert, daß die Männer das geworden sind, was Jona als Hebräer ist:  
*JHWH-Verehrer*. Der biblische Ausdruck der Gottesfurcht umschreibt näher-  
 hin eine Beziehung zu JHWH, die Vertrauen, Anerkennung und Gehorsam in  
 sich schließt.

Beseelt von der Haltung der Gottesfurcht verehren die Männer JHWH durch  
 Darbringung eines Opfers und das Geloben von Gelübden. Nach der über-  
 standenen Not (V 14f.) haben die Opfer die Intention, JHWH danksagend  
 anzubeten. Wie aber sind die Gelübde zu verstehen? Sind sie Versprechen  
 weiterer Dankesopfer unter der Bedingung, daß die Reise gelingt? Dagegen  
 ist zu sagen, daß eine mögliche weitere Gefährdung der Reise, die solche  
 Bittgelübde plausibel machen würde, nicht im Horizont der Erzählung liegt.  
 Das ganze Aussagegefälle der Perikope, sowie die Intention von V 16 legen  
 es nahe, daß die zu JHWH Bekehrten zusätzlich zur aktuellen kultischen  
 Verehrung weitere Verehrung JHWHs durch *tôdâ*-Opfermähler versprechen.  
 Bedenkt man zudem, daß *tôdâ*-Gelübde letztlich Bekenntnisse versprechen,  
 also Danksagung und Ehrung JHWHs vor versammelter Gemeinschaft, so  
 ergeben nur so verstandene Gelübde einen guten und tiefen Sinn.

#### *b Geloben von Gelübden als Bekenntnis zu JHWH*

Wie bereits angedeutet signalisiert die Formulierung in V 16, daß die  
 Gelübde, ganz wie die Opferdarbringung, zur Ehre JHWHs gelobt werden.  
 Das Geloben ist also nicht nur bedeutsam, insofern zukünftige Dank-  
 Bekenntnis-Gottesdienste versprochen werden, sondern insofern JHWH  
 durch dieses Tun unmittelbar geehrt wird.

Analysieren wir dazu kurz die einzelnen Aspekte, die beim Geloben von  
 Gelübden zum Tragen kommen: Bei Gelübden liegt der Akzent im

Unterschied zur Opferdarbringung auf dem Wort. Sie bilden eine besondere Form der Anrufung JHWHs. Die in dieser Weise Betenden gehen kraft ihrer Versprechen JHWH gegenüber Verpflichtungen ein und binden sich so an ihn. Sie liefern sich im Hinblick auf diese Verpflichtungen in JHWHs Hand, da sie ihm damit das Recht einräumen, die Erfüllung der Gelübde einzufordern. Inhaltlich verpflichten die Gelübde zu kultischer JHWH-verehrung. Die Anrufung Gottes beim Geloben von Gelübden ist folglich sowohl Ausdruck der Anerkenntnis Gottes als auch Übernahme der Verpflichtung, JHWH auch in Zukunft zu verehren.

### *c Ergebnis*

Die Tatsache, daß die Seeleute Gelübde geloben, ist nicht nur erwähnt im Hinblick auf die Verpflichtung zu zukünftigen Dank-Bekenntnis-Feiern, sondern auch im Hinblick auf den Glauben und die lebendige, verehrende Anerkenntnis JHWHs (Gottesfurcht!). Solche Gelübde sind daher Bekenntnisse zu JHWH. Gelübde als Bekenntnisakte finden sich über Jon 1,16 hinaus noch in dem verwandten Text Jes 19,21 sowie auch in Ps 76,2.12f. Diese unbedingt formulierten Gelübde haben, als Verpflichtungen zu bekennendem Dank, die Anbetung und Ehrung Gottes als Motiv und Ziel<sup>116</sup>.

## **IV PS 22: DEINEN NAMEN WILL ICH VERKÜNDEN MEINEN BRÜDERN**

### **1 Eine erste Orientierung**

An Ps 22 fallen sofort zwei in Hinsicht auf die Gebetsarten verschieden geprägte Teile diesseits und jenseits von V 22 auf: der erste Teil, V 2-22, ist überwiegend Klagegebet eines Einzelnen, der das furchtbare und unbegreifliche Leid der Gottverlassenheit zur Sprache bringt („Warum?“). Der zweite Teil, V 23-32, dagegen ist ein Dankbekenntnis des Geretteten, der Israel auffordert, in den Lobpreis JHWHs einzustimmen (V 23-27). Ausgehend vom Lobpreis Israels sollen dann, ins Unermeßliche geweitet, alle Geschlechter der Erde aller Zeiten (die Lebenden, die schon Gestorbenen (?) und die erst Kommenden) erfaßt werden und sich zu JHWH bekehren (V 28-32). Während der Sprecher in V 23-27 bereits gerettet ist (vgl. V 25), als solcher dankt und zu einer Mahlfeier einlädt (V 26f), spiegelt der Text der V 2-22 eine aktuell durchlebte, klagend und bittend ausgedrückte Not wider. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Ps 22 von den beiden bisher behandelten typischen Dank-Bekenntnis-Psalmen, deren Notschilderungen sich als erzählende Vergegenwärtigung bereits überstandener Bedrängnisse zu erkennen

---

<sup>116</sup> Vgl. *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 87.

gaben<sup>117</sup>. Dieser Unterschied verwehrt es, Ps 22 der Gattung der Dankpsalmen mit ihrem entsprechenden kultischen ‚Sitz im Leben‘ zuzuordnen. Aber auch *Irsiglers* These, zumindest die (angenommene) Primärgestalt des Psalms, V 2-27, sei ein individuelles Klagelied mit abschließendem Lobversprechen (V 23), wirkt nicht überzeugend<sup>118</sup>. Im Blick auf den Gesamttext von Ps 22 stößt die Formkritik also an ihre Grenzen, insofern sie diesen Psalm nach einer einzigen bestimmenden Gattung klassifizieren möchte. Verzichtet man auf die Zuordnung zu einem eruierbaren ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘, bietet sich die Alternative an, diesen Psalm als „Gebetsliteratur“ zu verstehen<sup>119</sup>. Sind doch in auffälliger und geradezu exemplarischer Weise die Gebetsformen der Klage (V 2-12), der Bitte (V 12-22) und des Lobes (V 23-32) miteinander verknüpft, so daß *Deissler* die „Grundstruktur von Psalm 22 als Urform allen Betens“ bezeichnen kann<sup>120</sup>. „Die Stoßrichtung des Betens geht von der Klage zum Lob und zur Hoffnung. Der Psalm will Gebetsweg sein aus der Klage in die Rettungsgewißheit, das Gotteslob und das Bekenntnis der universalen Königsherrschaft Jahwes: betende, im Gebet vollzogene Überwindung der Not der Gottesferne und zugleich Einübung eschatologischer Hoffnung angesichts der gegenwärtigen Not des leidenden und von Feinden (V. 13-14.17) umringten armen Israel.“<sup>121</sup>

Was den Text von Ps 22 betrifft, so wird von der Forschung angenommen, daß zumindest die V 28-32 das Ergebnis einer nachträglichen Erweiterung

---

<sup>117</sup> So mit *Irsigler*, Ps 22, 198: „Der Lobteil V. 23-27 ist schon textsyntaktisch durch das anaphorische Pronomen der 2. pers. sg. für die Gottheit in V. 23 an den Klageteil zurückgebunden. Im Grunde entzieht schon diese einfache Beobachtung jenen Interpretationen den Boden, die den Klageteil dem Lobteil unterordnen wollen, d.h. die textpragmatisch den Klageteil ‚als Rückblick auf die Notphase des Beters‘ von der Situation des Lob- und Danklieds aus begreifen wollen.“

<sup>118</sup> *Irsigler*, Ps 22, 222, unterscheidet den Primärtext, V 2-27, und den Endtext, V 1.2-27.28-32, und identifiziert die V 2-27 als individuelles Klagegebet: „Primärer Ort des Gebets ist die Notsituation des Beters, nicht der Kultort des Heiligtums. Auf ein kultisches Heilsorakel läßt das Dankversprechen keinesfalls schließen. Ps 22,23-27 ist nicht Danksagung für ein schon erhaltenes heilversprechendes Orakel, sondern Gelübde. (...) Der Psalm läßt äußerste Klage zu und hat sein Hauptziel im Lob- und Dankversprechen...“ – Auf diese These wird bei der Frage, ob es sich in V 23ff. tatsächlich um ein Lobversprechen oder aber um die Erfüllung eines solchen handelt zurückzukommen sein.

<sup>119</sup> So *Irsigler*, Ps 22, 224: „Erst auf der Ebene des Nachtrags V. 28-32 wird aus Ps 22 echte Gebetsliteratur, die unabhängig ist vom gattungstypischen Sitz des Klagelieds einerseits und des Danklieds andererseits, ein Gebetstext für das Privatgebet wie besonders für den Kreis gleichgesinnter eschatologisch Hoffender, die sich gewiß auch als das wahre Israel der gottesfürchtigen Armen oder Begeugten verstehen.“

<sup>120</sup> *Deissler*, Mein Gott, 119.

<sup>121</sup> *Irsigler*, Ps 22, 224f.

darstellen<sup>122</sup>. Textlich bieten die V 17c sowie V 30b-31 beträchtliche Schwierigkeiten. Bei einem so langen und komplexen Psalm ist es allerdings unmöglich, im Rahmen unserer Thematik auf alle Probleme und Details einzugehen. Unsere Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Gelübde im Kontext der V 23-27 (28-32). In engem Zusammenhang damit wird dann noch die den ganzen Psalm strukturell und inhaltlich prägende Thematik der ‚Tradierung der Heilstaten Gottes‘ mit in Betracht zu ziehen sein.

## 2 Das Gelübde (V 23.26): Mehrung des Lobes durch Verkündigung

- V23 a „Ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern,  
b inmitten der Gemeinde will ich dich loben.
- V24 a Ihr, die ihr JHWH fürchtet, lobt ihn,  
b aller Same Jakobs, verherrlicht ihn,  
c und erschauert vor hm aller Same Israels!
- V25 d Denn nicht verachtet  
e und nicht verabscheut hat er das Elend des Armen  
f und nicht hat er Sein Gesicht vor ihm verborgen  
g und auf sein Schreien zu ihm hat er gehört.
- V26 a Von dir mein Lobpreis in großer Gemeinde,  
b meine Gelübde erfülle ich im Angesicht derer, die Ihn fürchten.
- V27 a Essen sollen die Armen  
b und sich sättigen,  
c loben sollen JHWH, die Ihn suchen!  
d Aufleben soll euer Herz für immer!“

Obwohl lediglich in V 26b ausdrücklich genannt, handelt doch der ganze Abschnitt der V 23-27 vom Gelübde des Sprechers. Zunächst verdeutlicht der synthetische Parallelismus in V 26, daß der Lobpreis des Geretteten wesentliches Element seines Gelübdes ist. Demnach ist der *Lobpreis JHWHs in großer Gemeinde* (V 26a) die *Erfüllung des Gelübdes* (V 26b; vgl. die

---

<sup>122</sup> Irsigler, Ps 22, 196: „Die V. 28-32 mit ihrem völlig neuen universalen und eschatologischen Horizont sprengen den Rahmen der Ich-Rede von V. 2-27, auch kolometrisch. Sie sind redaktionell angefügt, wie m.W. zuerst Hugo WINKLER 1898 – freilich mit indiskutablen Textkonjekturen – erkannt hat.“ *Renaud*, Psaume 22, 161-164, sieht den Beginn der Erweiterung (Relektüre) bereits in V 27. – Andere Exegeten rechnen mit mehreren Erweiterungen einer Grundgestalt. So z.B. *Hoßfeld/Zenger*, Psalmen, 144f: „(...) Dieses Mischgebilde ist nicht aus einem Guß. Sein internes Wachstum wird vornehmlich mit einem redaktionskritischen Modell von Grundtext mit Erweiterungen beschrieben. (...) Aus diesem Durchgang ergibt sich für den vorliegenden Endtext: Ein Grundpsalm 2-3.7-23, eine erste Erweiterung mit dazugehörigem Einschub 4-6.24-27 und eine zweite Erweiterung in 28-32.“ Vgl. *Weimar*, Ps 22, 471-494.



Parallele *Lobpreis//Gelübde* in Ps 65,2). Sachlich mit V 26 übereinstimmend spricht auch V 23 vom Lobpreis des Geretteten<sup>123</sup>. Dabei bilden, dem synthetischen Parallelismus entsprechend, die Verkündigung des Gottesnamens (אספרה שמך) und die ausdrückliche Preisung des Retters (אהללך) die beiden wohl ineinanderliegenden Weisen der an die kultische Gemeinde (קהל) gerichteten Danksagung des Geretteten<sup>124</sup>. Wenn das Gelübde in V 26 als Lobversprechen gekennzeichnet ist, dann bringt offensichtlich auch V 23 dieses Gelübde zur Sprache<sup>125</sup>. Nimmt man die verbleibenden V 24f und 27 hinzu, so tritt dieses Lobgelübde in seiner Gestalt deutlich zu Tage: Zur lobpreisenden Verkündigung kommt die Einladung zu einem Opfermahl hinzu (V 27), so daß das erfahrene Heil nicht nur verbal (Zeugnis), sondern auch zeichenhaft (Freudenmahl) mitgeteilt wird. Der in V 23 angekündigte Lobpreis des Geretteten realisiert sich in einer hymnischen Aufforderung zu Lob und Anbetung JHWHs nach der Form: Lobaufforderung und Motiv: „Lobt..., denn nicht verachtet hat er!“ (V 24-25). Im Hinblick auf die beiden Elemente der lobpreisenden Verkündigung (V 23-25) und des Opfermahles (V 27) zeichnet sich daher auch in Ps 22 deutlich die Gestalt eines *tôdâ*-Gelübdes ab, auch wenn der Begriff selbst im Text nicht verwendet ist<sup>126</sup>. Die gelobte *tôdâ*, das *Dank-* bzw. *Lob-Bekenntnis* des Geretteten, besteht darin, der Gemeinde der Brüder – dem armen, gottesfürchtigen, Gott suchenden Israel (vgl. V 23.24.27) – die Heilstat Gottes zu verkünden und sie so in die Verherrlichung des Herrn mit hineinzurufen, im letzten deshalb, weil die ihm, dem Armen par excellence, widerfahrene Zuwendung JHWHs

<sup>123</sup> Auch formal sind V 23 und 26 aufeinander bezogen, zugleich aber von den Aufforderungen V 24-25.27 abgehoben: Beide Verse sind „Ich-Aussagen“, die den Lobpreis des Geretteten thematisieren (V 23 אהללך...אספרה; V 26 חהללתי...גודלתי). In V 23 und 26a spricht der Gerettete JHWH direkt an. Die kultische Versammlung ist jeweils als Ort dieser Lobpreisung genannt (V 23b בתוך קהל; V 26a בקהל רב). Adressaten der Verkündigung sind die Brüder (V 23a), das Gegenüber der Gelübdeerfüllung die, die JHWH fürchten (V 26b). – Vgl. zur Strukturanalyse der V 23-27 Ravasi, Salmi I, 408-409; *Auffret*, Ils loueront, 840f.

<sup>124</sup> Das Wort ספר *erzählen* kann das Element der Lobpreisung beinhalten, wie aus Ps 102,22 und Jer 51,10 deutlich wird. Als Parallelbegriff ist ידה (hi) *bekennen* belegt: Ps 9,2; 19,2; 26,7.

<sup>125</sup> Vgl. dazu u.a. Fuchs, Klage, 260: „Wir wollen im folgenden versuchen, *Art und Struktur des Gelübdes* im Zusammenhang mit unserem Text transparent zu machen. Daß es sich hier um ein Gelübde handelt, wird in ihm selbst semantisch reflektiert: V. 26b ist – rückschauend auf den V. 23-26a bereits erfolgten Sprechakt und diesen jetzt performativ qualifizierend – vom Gelübde die Rede, in einer Form, daß dadurch seine arteigene inhaltliche Qualität als Versprechen in der syntaktischen Kombination von Voluntativ und dem Wort ‚Gelübde‘ verstärkt bzw. verdoppelt wird: ‚Ich will meine Gelübde erfüllen‘, paraphrasiert: ‚Ich verspreche, mein Versprechen (des Lobes) zu erfüllen‘ (*Hervorhebung H.T.*).“

<sup>126</sup> So vor allem Gese, Ps 22, 190; vgl. auch Deissler, Reden, 116, u.a.

allen Armen Grund zu Zuversicht und Anlaß zu Lobpreis bietet: “Le véritable remerciement est cette annonce hymnique, allant des ‘frères’ aux nations lointaines (v 28), puis à l’avenir d’Israël...”<sup>127</sup> Aus dem Lobpreis des einen in großer Gemeinde (V 26a vgl. V 23b) wird in der Folge der Lobpreis der großen Gemeinde mit dem einen zusammen. Es geschieht eine Ausdehnung und Mehrung der Verherrlichung JHWHs<sup>128</sup>. Die satzeinleitenden Präfixkonjugationen in V 28 (יִזְכְּרוּ וְיִשְׁבְּחוּ... וְיִשְׁחַחוּ), V 31b (יִסְפֹּר) und V 32b (וְיִגְדֹּר) führen den einladenden Aufruf von V 27 fort<sup>129</sup>. Dabei wird der Kreis der Eingeladenen in zweifacher Hinsicht ausgeweitet, räumlich, über die Grenzen Israels hinaus bis an die äußersten Enden der Erde (V 28) und zeitlich, auf die Lebenden (V 30a כָּל דָּשִׁי אֶרֶץ), die schon Gestorbenen (V 30b כִּי לֹא חָיָה) und die noch kommenden Geschlechter (V 31-32)<sup>131</sup>. Die Thematik der Lobpreisung JHWHs in V 23-27 wird ersetzt durch das Motiv der Umkehr und Anbetung, die mit der im Zuge der Rettungstat (V 25) offenbar werdenden universalen Königsherrschaft JHWHs begründet wird (V 29)<sup>132</sup>:

<sup>127</sup> *Beauchamp*, Psaumes, 226.

<sup>128</sup> Die Idee, den Dank an Gott durch viele Menschen zu mehren, formuliert auch Paulus (wohl beeinflusst durch die Psalmen, bes. Ps 116) in 2Kor 4,15 (vgl. 1,11).

<sup>129</sup> So mit *Irsigler*, Ps 22, 206.

<sup>130</sup> Diese Übersetzung ist umstritten, scheint aber MT zufolge intendiert zu sein. Die beiden Aussagen, „die in den Staub Hinabgestiegenen“ und „der seine Seele nicht am Leben erhielt“, sind nach *Irsigler*, Ps 22, 197, als Hendiadyoin zu verstehen; vgl. 198: „Das Partizip von YRD bezeichnet in entsprechenden Zusammenhängen immer perfektisch die schon Gestorbenen, nicht die noch lebenden hilfälligen Menschen.“ – Vgl. auch seine Anmerkungen S. 198 Anm. 10.11. – Innerhalb des Zusammenhangs der V 30-32 bereitet die Einordnung von V 31a Schwierigkeiten. *Irsigler*, Ps 22, 197 vermutet eine Glosse: „MT 30d (= korr. 30c) und MT 31a verknüpfen sich primär am ehesten zu einem Satzgefüge: ‚Und wer selbst nicht mehr am Leben ist, dessen Nachkommenschaft wird ihm (Jahwe) dienen‘ (mit Pendenskonstruktion) oder besser als Interdependenzgefüge: ‚Und ist einer selbst nicht mehr am Leben, so wird Nachkommenschaft ihm dienen.‘ Das Gefüge fällt aus dem Parallelismus und der kolometrischen Bindung V. 30-32 in zwei Doppelvierern heraus. Ich betrachte es mit BHS (H. BARDTKE) als Zusatz. Die Glosse bringt eine konservative dogmatische Korrektur zu einer ungewöhnlichen ‚modernen‘ und apokalyptischen Horizont verratenden Aussage von V. 30, daß selbst die Toten Jahwe verehren werden...“ Vgl. auch *Hossfeld/Zenger*, Psalmen, 148.

<sup>131</sup> Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen, 151: „Hat 28 die Verehrung JHWHs unter dem Aspekt des Raumes im Blick, so bedenken die folgenden Verse sie unter dem Aspekt der Zeit.“ Vgl. vor allem auch *Gese*, Ps 22, 191.

<sup>132</sup> *Prinsloo*, Hope, 68, betrachtet die Schlußeinheit der V 28-32 im Hinblick auf formale und strukturelle Entsprechungen als Variante zu V 23-27: „Stanzas III and IV are parallel, describing praise in the community of believers (stanza III) which develops into worldwide adoration (IV).“

- V 28 a „Gedenken  
 b und umkehren zu JHWH sollen alle Enden der Erde;  
 c und anbetend niederfallen sollen vor deinem Antlitz alle Geschlechter der Völker.
- V 29 a Denn JHWH gehört die Königsherrschaft,  
 b und er herrscht über die Völker.
- V 30 a Gegessen werden sie haben  
 b und anbetend niederfallen alle Fetten der Erde,  
 c vor seinem Antlitz sollen alle sich beugen, die in den Staub hinabgestiegen sind  
 d und der sein Leben nicht am Leben erhalten hat.
- V 31 a Ein Same wird (soll) ihm dienen,  
 b erzählen soll man vom HERRN dem Geschlecht derer, (V 32a) die kommen werden;
- V 32 b Verkünden soll man seine rettende Rechttat dem Volk, das noch geboren wird,  
 c denn er hat (es) getan (daß er es/sie [die Rechttat] getan hat).“

### 3 Ist V 23 ein Lobgelübde noch in der Situation der Not?

Eine das Gelübde in V 23-27 betreffende Frage wurde bis jetzt noch nicht berührt. Wie ist die Kohortativform in V 23a (אֶפְסָרָה) und die damit zum Ausdruck gebrachte Willensäußerung zu verstehen? Ist V 23 unter dieser Rücksicht das aktuelle, wörtlich wiedergegebene Gelübde des Sprechers? Oder leitet die Absichtskundgabe in V 23 die Erfüllung des einst in der Not versprochenen Gelübdes ein<sup>133</sup>? Dieser Fragestellung geht der folgende Abschnitt nach.

V 23 wird, wie oben bereits angedeutet, von *Gunkel* und, im Anschluß an ihn, von vielen anderen als Lobgelübde am Ende des Klageliedes in folgender Weise gedeutet: Noch in der Situation der Not (V 2-22a), aber nach erlangter Rettungszuversicht (V 22c), gelobt der Sprecher, motiviert durch das aufkeimende Gefühl der Dankbarkeit, den Lobpreis JHWHs: „Ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde will ich dich loben.“<sup>134</sup> Betrachtet man V 23 isoliert, so bietet diese Interpretation keine Probleme. Was aber geschieht im Blick auf die unmittelbar folgenden V 24-27? Diese Verse mit ihren Aufforderungen zu Lob und Anbetung sind

<sup>133</sup> Ein Kohortativ als Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Gelübdeerfüllung findet sich in Jona 2,10.

<sup>134</sup> *Gunkel*, Psalmen, 92. Vgl., teilweise mit leichten Nuancen, *Calès*, Psaumes, 267; *Westermann*, Loben Gottes, 56ff.; *Becker*, Wege, 59, 65; *Bonnard*, Psaume 22, 21-22; *Deissler*, Mein Gott, 115; *Fuchs*, Klage, 259-266; *Hossfeld/Zenger*, Psalmen, 150.

Vollzug der Dankfeier des Geretteten (vgl. V 25). Läßt sich also das *Gunkelsche* Verständnis von V 23 als eines Lobgelübdes im Kontext der V 24-27 aufrechterhalten? *Irsigler* beschreitet diesen Weg. Seine Interpretation lege ich eingehender dar, da gerade an Hand der mitgelieferten Begründungen die Schwierigkeiten und Grenzen eines solchen Verständnisses deutlich sichtbar werden. Zunächst muß vorausgeschickt werden, daß nach *Irsigler* V 23 nur im Kontext der V 2-27, der (von ihm herausgearbeiteten) Primärgestalt des Psalms, als Lobgelübde zu verstehen ist. Durch die Hinzufügung der V 28-32, so *Irsigler*, ändert sich die Perspektive des Primärtextes: „Was aber geschieht struktural und inhaltlich, wenn die V. 28-32 hinzukommen? (...) Lobversprechen ist in Lobvollzug transformiert.“<sup>135</sup> Zurück also zum Primärtext. *Irsigler* legt die formale, literarische Beobachtung zugrunde, daß von V 2-22 zu V 23 kein Textwechsel stattfindet und somit Sprecher und Sprechrichtung identisch bleiben<sup>136</sup>. Von dieser Beobachtung ausgehend fordert er für V 23 die gleiche existentielle Situation wie für V 2-22: „Primärer Ort des Gebets ist die Notsituation des Beters, nicht der Kultort des Heiligtums. Auf ein kultisches Heilsorakel läßt das Dankversprechen keinesfalls schließen. Ps 22,23-27 ist nicht Danksagung für ein schon erhaltenes heilversprechendes Orakel, sondern Gelübde.“<sup>137</sup> *Irsigler* muß nun erklären, wie die von V 23 nicht abzukoppelnden V 24-27 zu verstehen sind. Wird der existentielle Bezug zur Notsituation auch für diese Verse aufrechterhalten, dann können sie nicht mehr als aktueller Lobvollzug verstanden werden. Von der Notsituation her gesehen kann eine solche Lobpreisfeier inmitten der Gemeinde nur Zukunft sein. Ganz in der Linie *Gunkels* wird daher der Zusammenhang zwischen Lobversprechen (V 23) und Lobdurchführung (V 24-27) so gedeutet, daß der Sprecher die zukünftige Dankesfeier vorwegnehmend gleichsam in Szene setzt. Hinter V 23 – „ich verspreche Dir, Dich zu loben“ – wäre also folgender Zusatz mitzudenken: „(indem ich dann sagen werde:) ‚Ihr JHWH Fürchtenden lobt Ihn!‘“ (V 24ff.): „Von diesen Überlegungen her klärt sich der Übergang von V. 23 auf V. 24: V. 23 verspricht noch aus der Notsituation der Bitte das Lob, zu dem V. 24 im Hinblick auf die bereits eingetretene Hilfe V. 25 die Gemeinde aufruft. V 24-27 erweisen sich insgesamt als Lobdurchführung zum Versprechen V. 23, d.h. als Zitat der versprochenen Lobrede.“<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> *Irsigler*, Ps 22, 208.

<sup>136</sup> *Irsigler*, Ps 22, 201.

<sup>137</sup> *Irsigler*, Ps 22, 222.

<sup>138</sup> *Irsigler*, Ps 22, 201, vgl. *Gunkel*, Psalmen., 92: „Den Schluß des ganzen bildet 23, das Gelübde eines Dankpsalms, den 24-27 im voraus anstimmt (...) Mit solchem Danklied pflegen die Klagelieder, die hebräischen und die babylonischen, zu schließen, Einleitung § 6,24.“

Diese Interpretation, V 23 sei ein Lobgelübde mit anschließendem „vorweggenommenen Lobredezitat“<sup>139</sup>, kann nur um den Preis einer Komplizierung des Textes gewonnen werden. V 24ff. müssen – ohne, daß es der Text nahelegt, wie etwa in V 8-9 – als Zitat gekennzeichnet werden. Inhaltlich wird der Abschnitt zur Fiktion mit einer äußerst komplexen Zeitstruktur deklariert: Der Sprecher setzt noch in der Not eine erst zukünftige Dankesfeier in Szene, wobei er der Fiktion entsprechend auf die noch nicht erfolgte Rettung bereits wie auf ein vergangenes Ereignis zurückblickt. In dieser äußersten Komplizierung eines auch einfacher zu verstehenden Textes liegt die Hauptschwäche dieser auf *Gunkel* fußenden *Irsiglerschen* Interpretation. Daher ist die Auffassung, V 23 sei ein Lobversprechen am Ende des Klageliedes mit anschließendem Lobredezitat (V 24ff.), nicht haltbar. Ist man bereit, Ps 22, wie oben vorgeschlagen, als Gebetsliteratur zu betrachten, so bereitet es keine Schwierigkeit, in einem Psalm zwei Gebetsweisen, die je eine andere existentielle Situation voraussetzen und in der Lebensrealität zeitlich nacheinander vollzogen werden, unmittelbar verbunden zu finden<sup>140</sup>. Somit inszenieren V 23ff. den aktuellen Dank eines Geretteten, ebenso wie V 2-22 die aktuelle Klage und Bitte eines Leidenden ins Wort fassen.

Folgendes Verständnis erscheint für V 23 am plausibelsten: Der Sprecher leitet mit den Worten dieses Verses die Erfüllung seines einst in der Not gelobten *tôdâ*-Gelübdes ein<sup>141</sup>. Dieses *tôdâ*-Gelübde weist im Licht von V 23-27 folgende charakteristischen Elemente auf:

- (1) Im Zentrum steht die *tôdâ*, das Bekenntnis, des Geretteten. Es besteht konkret in der Verkündigung des göttlichen *Namens* an die Brüder, d.h an Israel. Diese preisende Verkündigung ist Verherrlichung JHWHs.
- (2) Die Verkündigung erweist sich als Einladung zum Mitloben und Mitdanken (V 24), weil JHWH gerettet hat (V 25).

<sup>139</sup> *Irsigler*, Ps 22, 200 Anm. 14.

<sup>140</sup> Um auf *Irsiglers* formal- literarische Beobachtung zurückzukommen: Es findet von V 2-22 zwar kein „Textwechsel“ statt, dennoch beginnt inhaltlich ab V 23 ein „situationsadäquates“ Dank- bzw. Lobgebet!

<sup>141</sup> So mit *Gese*, Ps 22, 190f.; *Beaucamp*, *Psalmes* I, 114; *Schenker*, *Abendmahl Jesu*, 135 Anm.119; *Beauchamp*, *Psalmes*, 226; *Ravasi*, *Salmi* I, 419. – Diese Auffassung findet sich auch in der älteren Exegese, wenngleich die Zusammengehörigkeit von Lobverkündigung und Mahlopfer (die Gestalt des *tôdâ*-Opfers also) nicht immer klar genug gesehen wurde: *Hupfeld*, *Psalmes*, 31: „(...) Gelübde des Dankes u. Lobes Gottes (...), das er für s. Rettung öffentl. verkünden will (...) öffentlich (...) weil s. Rettung für d. ganze Volk Bedeutung hat, dah. rel. Pflicht...“ (*Hervorhebung HT*). *Delitzsch*, *Psalmes*, 217: „Nach der ‚Dankespredigt‘ folgt das Bezahlen der Gelübde (= Lev 7,15).“ Vgl. schon *de Wette*, *Psalmes*, 151: „Für diese Hülfe wolle er Jehova Danklieder singen und Opfergelübde bezahlen (Vs 23-27). Auch werde dadurch die Verehrung Jehova's allgemein verbreitet und sein Ruhm auf die Nachwelt gebracht werden (Vs 28-32).“

(3) Schließlich ist das Dank-Bekenntnis mit einem Mahlopfer verknüpft, bei dem die Gemeinschaft mit JHWH und untereinander sowie auch der Segen des Heiles im Zeichen geteilter Speise erfahren wird.

(4) Die sich so sammelnde Gemeinde wird zu einer lobpreisenden, JHWH verherrlichenden Gemeinschaft, deren Grenzen räumlich und zeitlich immer mehr ausgedehnt werden sollen (vgl. V 28-32).

#### 4 Das *tôdâ*-Gelübde und die Kette der Überlieferung

In Ps 22 ist an zentralen Stellen Israel genannt: V 4-6/V 23-27. Israel wird dabei zweifach charakterisiert. Zum einen als das Volk, das JHWH mit Lobliedern verherrlicht (V 4 חהלות ישראל vgl. הלל in V 23-27), zum anderen als ein Volk von *Brüdern*, das in der Aufeinanderfolge der Geschlechter von den *Vätern* bzw. von *Jakob/Israel* abstammt (vgl. V 4.23-24). Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Fortdauer des Gotteslobes über die aufeinander folgenden Geschlechter hinweg und der Erfüllung des *Lob-Gelübdes* (V 23.26). Diesen Zusammenhang möchte ich im folgenden Abschnitt beleuchten.

Der sich von der Vergangenheit bis in die Zukunft erstreckende Zeitenverlauf spielt in Ps 22 eine wichtige Rolle (vgl. bes. V 3.5f.10f.28-32). Vergangenheit und Zukunft sind allerdings nicht abstrakt und rein begrifflich genannt, sondern durch die Aufeinanderfolge der Geschlechter konkretisiert<sup>142</sup>. Zunächst auf Israel bezogen: „unsere Väter“ (V 5 אבותינו), „meine Brüder“ (V 23 אחי), „aller Same/alle Nachkommen Jakobs/Israels“ (V 24 כל זרע יעקב/כל זרע ישראל). Dann ausgeweitet auf alle Völkerfamilien: „alle Geschlechter der Völker“ (V 28 כל משפחות גוים), „»ein Same«“/»Nachkommenschaft« wird ihm dienen“ (V 31 זרע יעבדנו), „erzählen soll man vom Herrn einem Geschlecht derer, die kommen werden, und verkünden soll man seine Heilstat dem Volk, das noch geboren wird“ (V 31f. לאדני לדור יספר). Wie gerade V 31-32 zeigen, geht es bei der Fortdauer der Zeit in erster Linie um die von Generation zu Generation ununterbrochen fortgesetzte Verkündigung der Heilstat Gottes: „Si ritrova, così, un motivo caro a più d'un salmo, quello della catena catechetica ininterrotta che, passando di generazione in generazione, costituisce la santa tradizione della fede...“<sup>143</sup> Diese wichtige Thematik der tradierten Glaubenserfahrung ist bereits nahezu am Beginn des Psalms, in der Einheit der V 4-6 präsent:

<sup>142</sup> So bes. *Beauchamp*, *Psaumes*, 230 - 231.

<sup>143</sup> *Ravasi*, *Salmi I*, 424.

- V 4 a „Du aber bist heilig,  
 b thronend in (über) den Lobpreisungen Israels.  
 V 5 a Auf Dich haben vertraut unsere Väter,  
 b sie haben vertraut  
 c und Du ließest sie entkommen.  
 V 6 b' Zu Dir schrien sie  
 c' und sie entschlüpften,  
 a' auf Dich haben sie vertraut  
 d und nicht wurden sie beschämt.“

Die in diesen Versen beschworene Gotteserfahrung der Väter steht wie ein Modell und Maßstab am Ursprung der Geschichte Israels: „Sie haben auf den Herrn vertraut und er enttäuschte ihr Vertrauen nie“ (V 5-6). Daher die Lobpreisungen Israels (V 4 תהללות ישראל). Sie bekennen den nie enttäuschenden Retter und König („Du thronst“): „Parler des bienfaits d'hier, c'est, au moins pour ce qui concerne les mots employés, prononcer un hymne.“<sup>144</sup> Wenn der Klagende auf die Väter und das lobpreisende Israel schaut, so befindet er sich in einer unbegreiflich anderen Situation, V 7: „Ich aber bin ein Wurm...“ (vgl. V 6: die Kontrastbezüge zu den nicht zuschanden gewordenen Vätern<sup>145</sup>) – und dies trotz seines Gottvertrauens vom Mutterschoß an, V 10-11<sup>146</sup>: „Was auf Lob und Vertrauen angelegt ist, wird dem Klagenden zum Einwand. (...) Die Väter vertrauten, schrien zu dir und wurden gerettet. Ich vertraue auch, schreie zu dir und werde nicht gerettet, bleibe ohne Antwort.“<sup>147</sup> – „Warum?!“

Mit seiner unbegreiflichen Verlassenheit von Gott ist der Klagende zugleich isoliert von der Vergangenheit Israels („unsere Väter“) und von der grundlegenden Erfahrung seines Lebens („vom Mutterschoß an“). Die ganze bisher ungebrochen tradierte Glaubenserfahrung – wer auf JHWH vertraut, wird nicht zuschanden – scheint durch sein Schicksal in Frage gestellt. Zugleich wird die intakte Kette der Lobpreisungen durch die schmerzhafteste Klage und Anklage, „Warum hast Du mich verlassen, bist fern meinem Schreien“, unterbrochen. Erst vor diesem Hintergrund wird die Tragweite der Rettung, die Aufhebung des „Schweigens Gottes deutlich“ (so MT in V 22: עניתי vgl. V 3). Der Gerettete kann die durch sein Geschick zunächst in Frage

<sup>144</sup> So *Beauchamp*, *Psaumes*, 220f.

<sup>145</sup> Vgl. dazu *Auffret*, *Ils loueront*, 679: „En 7-9 viennent ensuite et dans un ordre inverse, les données contraires de celles contenues en 5-6, soit ici tout d'abord le mépris dans lequel est tenu le fidèle (7b-8), puis la contestation par les moqueurs de l'enchaînement confiance – libération. (...) la situation du psalmiste contredisant pour ainsi dire point par point celle des Pères.“ *Irsigler*, *Ps 22*, 204.

<sup>146</sup> Vgl. das Leitwort כִּשְׁחָ in V 5.6.10.11.

<sup>147</sup> *Irsigler*, *Ps 22*, 205.

gestellte Glaubenstradition der Väter nun doch endgültig bestätigen und zugleich verwandelt und vertieft an Israel weitergeben, V 25: „Ja, JHWH ist ein auf das Schreien der Armen Hörender“ (vgl. die Thematik der Erhörung in V 6)<sup>148</sup>. Das entsprechende Leitwort ספר (*erzählen, verkünden*) rahmt den ganzen zweiten Hauptteil des Psalms, V 23.31b. Zusammen mit dem Parallelbegriff נגד (hi V 32 *mitteilen*) und dem Wort זכר (V 28 *gedenken*), sind damit in V 23-32 die wesentlichen Elemente genannt, die für eine lebendig-bleibende Überlieferung von Generation zu Generation ausschlaggebend sind: *Verkündigung* und *Gedächtnis*<sup>149</sup>.

An Ps 22,23ff. wird anschaulich, so läßt sich jetzt zusammenfassen, daß das *tôdâ*-Gelübde mit seinem Akzent auf dem Bekenntnis ein Ausgangspunkt für eine lebendige Überlieferung des Glaubens ist. Der inmitten der Gemeinde dankende Zeuge wird zum notwendigen Glied in der Kette der Tradition: Mit seinem Bekenntnis bestätigt und verlebendigt er die Überlieferung der Alten und gibt durch die neue Erfahrung den Impuls für die Weitergabe an die zukünftigen Geschlechter. Die der *tôdâ* entspringende Überlieferung ist nicht in erster Linie lehrhafte Tradition, die bezweckt, daß die Hörer Lehren aus der Vergangenheit ziehen wie etwa in Ps 78,1-8. Sie ist vielmehr eine mit der Dankliturgie verknüpfte Verkündigung, die auf die umfassende Lobpreisung und Anbetung JHWHs in den Völkern aller Zeiten abzielt (vgl. Ps 66,13-20; 48,13-14; 71,15-19; 102,19-23).

## V PS 56: INMITTEN VON FEINDEN, GEBORGEN BEI GOTT

### 1 Eine erste Orientierung

Wenden wir uns bei diesem ersten Überblick zuerst dem Gelübde am Ende des Psalms in V 13-14 zu:

- V 13 a „Auf mir liegen, Gott, deine Gelübde,
- b ich will (werde) dir Bekenntnisse als Dank und Lob erfüllen,
- V 14 c denn du hast mein Leben dem Tod entrissen,
- d nicht wahr, meine Füße dem Straucheln,
- e so daß ich in deiner Gegenwart umhergehen kann im Licht der Lebenden.“

Wie aus V 14 deutlich wird, erfolgt die Erfüllung des Gelübdes nach der Rettung. Dieses wohl noch in der Not gegebene Versprechen „liegt wie eine abzutragende Schuld auf“ dem Sprecher. So sagt es die prägnante Formulierung, die sich auch in Spr 7,14 und ähnlich in 2Sam 18,11 findet:

<sup>148</sup> So auch *Magonet*, A Rabbi, 114.

<sup>149</sup> Im berühmten Anfangsgedicht des Kohelet, Koh 1,4-11, scheint eine solche Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht bestritten zu werden, vgl. V 11!



עָלֵי אֱלֹהִים נִדְרִיךְ (V 13a)<sup>150</sup>. Gegenstand dieses Gelübdes ist wie in allen bisher behandelten Psalmen wiederum ein *tôdâ*-, also ein *Dank*-Opfer (wie die EÜ richtig übersetzt): אֲשַׁלֵּם חֲדָתָךְ לָךְ (V 13b). Diese Übersetzung gibt allerdings zwei Besonderheiten des hebräischen Textes nicht wieder: der Begriff *tôdâ* steht im Plural, חֲדָתָךְ, und ohne Hinweis auf ein Mahlopfers זֶבַח (im Unterschied zu Ps 116,17; 50,14; Jona 2,10). Wahrscheinlich repräsentiert der Begriff *tôdâ* in unserem Psalm auch ohne spezifische Opferterminologie das *tôdâ*-Opfer<sup>151</sup>. Dennoch ist das „Wortgeschehen“ betont. Im Licht der bisherigen Erkenntnisse kann V 13b so paraphrasiert werden: „Bekenntnisse will/werde ich als Dank und Lob darbringen, um so zu erfüllen, was ich gelobt habe.“

Liest man V 13-14 unbefangen und losgelöst vom Kontext des Psalms, so scheint die Einlösung des Dankversprechens durch die *schon geschehene* Rettung motiviert zu sein. Nach einer anderen häufig vertretenen Auffassung jedoch blicken V 13-14 in die Zukunft und versprechen ein Dankopfer für eine *vertrauensvoll erwartete* Rettung: „In Aussicht auf seine Rettung verheißt der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen. (...) denn – so wird er dann singen und sagen können – du hast gerettet...“<sup>152</sup> „A vow of praise (v 13) is coupled with a *ki* sentence (v 14) supplying to it the ground. (...) The event of deliverance taking place in future is looked forward to. Here we must apply the categories of Bartelmus in order to understand the tempus of the *qatal* in this context. (...) On the one hand it lies in the future and on the other the Psalmist has viewed it as a completed action. Therefore it must be translated as future perfect – «you will have delivered my soul from death».“<sup>153</sup> Für diese Interpretation spielt V 10 eine Schlüsselrolle: „Dann weichen die Feinde zurück an dem Tag, da ich rufe. Ich habe erkannt: mir steht Gott zur Seite.“<sup>154</sup> Nach der üblichen Auffassung gibt der Sprecher in V 10 ein Zeugnis von seiner Rettungszuversicht: „The adverb *אז* introduces the logical sequence after the rhetorical question of v. 9c (...) The relationship between vv. 9c and 10a can be paraphrased: »If (and since) you

<sup>150</sup> So mit Delitzsch, Psalmen, 395.

<sup>151</sup> Dazu vergleiche man Jer 17,26; 33,11; ähnlich Am 4,5. Die nächste Parallele zu Ps 56 ist wohl 2Chr 29,31. Dort sind verschiedene Opferarten aufgezählt, *tôdâ* steht im Plural: זֶבַחִים וְחֻדוֹת. Der Plural findet sich zudem noch in Neh 12,27, dort aber nicht für Opfer, sondern für Dank- bzw. Lobgesänge; in Neh 11,30.40 sind wohl Dankchöre gemeint.

<sup>152</sup> So Delitzsch, Psalmen, 395; vgl. auch Gunkel, Psalmen 243.

<sup>153</sup> Dharmakkan, Motif of Enemies, 171. – Meist wird V 14 als perfectum confidentiae interpretiert, so z.B. Ravasi, Salmi II, 142: „L'autore del salmo è ormai certo di essere destinato a celebrare un rito di ringraziamento (...) nel tempio ed egli lo intravede già attuato in un'anticipazione di fede e di speranza (...) L'orante parte con un *perfetto* di «confidenza»...“ (Hervorhebung H.T.). Vgl. auch Raabe, Psalm Structures, 97.

<sup>154</sup> So der Text der EÜ.

have taken note of my tears and grief, then in that case I know that my enemies will turn back.“<sup>155</sup>

Ist dieses Verständnis von V 10 und die daraus resultierende Deutung von V 13 im Sinne eines Lobversprechens gerechtfertigt? In einem Exkurs werde ich die grammatikalischen und syntaktischen Probleme von V 10 diskutieren und die Plausibilität einer vergangenheitlichen Übersetzung begründen. Dabei wird sich zeigen, daß sich Ps 56 formal und inhaltlich in zwei Hauptteile gliedert, die zwei Situationen widerspiegeln: V 1-9 die Feindbedrohung und V 10-14 Dank nach dem Zurückweichen der Feinde.

Der Exkurs beinhaltet zudem eine die Stellung von V 5 betreffende Strukturanalyse von V 1-5. Bildet V 5 zusammen mit V 4 eine Einheit, – es wiederholen sich die Themenworte *vertrauen* und *Angst* – oder hat V 5 eine Sonderstellung inne? V 5 fällt ja in zweierlei Hinsicht auf: Er wird in V 11-12 inhaltlich identisch, lediglich durch eine Variante verdoppelt, refrainartig wiederholt. Zudem ist er als Rede *über* Gott an Zuhörer gerichtet (wie auch V 11-12), während ansonsten der Psalm Gott anredet (vgl. V 2.8-9.13-14). *Seybold* nennt diese refrainartigen Verse eine „Confessio“<sup>156</sup>. Gerade in dieser „Confessio“ sammelt und verdichtet sich die ganze Botschaft des Psalms, daß selbst inmitten todbringender Feinde bei Gott Geborgenheit und Angstlosigkeit gefunden werden kann: „Auf Gott, dessen Wort ich preise, auf Gott vertraue ich, nicht muß ich mich fürchten, was kann Fleisch gegen mich tun?“

## 2 Eine Besonderheit: der Lobpreis des Wortes Gottes

Im refrainartigen Bekenntnis der V 5.11.12 ist das bzw. ein Wort Gottes erwähnt als Gegenstand der Lobpreisung: „Auf Gott, dessen Wort ich preise“ (וַיְהִי בְּאֱלֹהִים אֶהְלֵל דְּבָרוֹ vgl. V 11f.). Für den Leser kommt diese Bezugnahme auf ein Wort Gottes überraschend, da der Text keinerlei Informationen darüber bietet, wann, in welcher Situation und auf welche Weise ein Wort Gottes an den Beter erging (eine Informationslücke übrigens, die auch in bezug auf das

<sup>155</sup> So *Raabe*, Psalm Structures, 96; vgl. *Delitzsch*, Psalmen, 395. Er sieht beide Aspekte mit אִי ausgedrückt, den logischen im Sinne eines ‚infolge dessen‘ und den zeitlichen im Sinne eines ‚als dann‘, ‚dereinst‘. Vgl. auch *Baethgen*, Psalmen, 167.

<sup>156</sup> *Seybold*, Psalmen, 225: „Eine doppelte Ringkomposition mit 2 (3) und 13 (Gnadenbitte // Dankgelübde) sowie mit 4f. und 10ff. (*Confessio als Refrain, mit Variationen*) umschließt einen (...) Mittelteil 6-10a. (*Hervorhebung H.T.*).“ – Anders *Gunkel*, Psalmen, 244. Für ihn paßt ein Vertrauensbekenntnis an der Stelle des V 5 nicht in den Zusammenhang: „Es liegt nahe, in den Versen einen Kehrreim zu sehen. Aber der ‚Ausdruck der Gewißheit‘ (...), den sie enthalten, scheint hier bei weitem zu früh zu kommen; auch fährt 6ff mit der in 2.3 begonnenen Klage fort. Leichter ist daher die Annahme, daß die Worte nichts als eine vom Rande hier in den Text gedrungene Variante zu 11.12 sind.“

Geloben der Gelübde regelmäßig anzutreffen ist). Aufgrund fehlender Präzisierung im Text variieren die Erklärungen dieses Wortes Gottes. Für *Kraus* handelt es sich um ein „Heilsorakel“: „Will der Psalmist darauf hinweisen, daß er in Kürze das göttliche „Heilsorakel“ (הלל vgl. Ps 130,5) als Zeichen des realen Eingreifens Jahwes preisen wird?“<sup>157</sup> *Seybold* sieht in dem „Wort Gottes“ den Urteilsspruch Gottes für den Verfolgten und Angeklagten des Psalms: „Bemerkenswert ist die Formulierung הלל דברו (pi) ‚sein Wort preisen‘, die im Blick auf ein zu erwartendes Gottesurteil, auf dessen Anerkennung die Parteien verpflichtet werden, verständlich wird.“<sup>158</sup> BJ kommentiert: „Das Wort Gottes ist hier (wie in V 11) die göttliche Verheißung, auf die sich der Gläubige verläßt, vgl. Ps 106,12; 119,42.65; 130,5.“ Welche Erklärungen im Einzelnen für dieses Wort Gottes gefunden werden mögen, eines ist in der Tat auffällig: dieses Wort wird gelobt! Vergleicht man den sonstigen Gebrauch des Wortes *loben* הלל (pi) im Psalter, so fällt auf, daß das übliche Objekt dieser Vokabel entweder JHWH (bzw. Elohim)<sup>159</sup> oder aber der Name (שם) Gottes ist<sup>160</sup>. In Ps 56,5.11.12 liegt die einzige Stelle vor, an der das Wort (דבר) Gegenstand der Lobpreisung ist.

### 3 Übersetzung

#### I V 2-9 Inmitten der Feinde

- V 2    a „Sei mir gnädig, Gott,  
       b denn es lechzt nach mir ein Sterblicher,  
       c den ganzen Tag kämpfend bedrängt er mich.  
 V 3    a Es lechzen nach mir meine Feinde den ganzen Tag,  
       b ja, viele sind es, die mich bekämpfen in der Höhe<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> *Kraus*, Psalmen I, 410.

<sup>158</sup> *Seybold*, Psalmen, 226.

<sup>159</sup> Nur eine Auswahl von Belegen: הלל+יהוה (pi) Ps 113,1; 117,1; 135,3; 148,1.7; 150,1; הלל+יהוה Ps 104,35; 105,45; 106,1.48; 111,1; 112,1; 113,1.9; 115,18; 116,19; 117,2 usw.

<sup>160</sup> הלל+שם (pi) Ps 69,31; 74,21; 113,1; 135,1; 145,2; 148,5.13.

<sup>161</sup> מרום, Höhe, wird auch als Gottesbezeichnung verstanden und so übersetzt: ‚o Höchster‘. Vgl. *Barthélemy*, Interim Report, 262; *Auffret*, Voyez, 42, der den göttlichen Titel jedoch zum Beginn von V 4a hinzunimmt (vgl. S. 43). Diese Übersetzung ist jedoch sehr unwahrscheinlich, da sich im ganzen AT kein Beleg dafür findet, daß מרום tatsächlich als Gottesanrufung – wie עליון – verwendet wird. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit nennt *Barthélemy*, Interim Report, 263: „(...) »לי, for me« means »to my help«: »(for many struggle) for me (in) the heights«. These numerous combatants are the angels.“ – Man könnte sich dann den Satzzusammenhang so vorstellen, daß mit dem begründenden כִּי in V 3b der Vertrauensakt in V 4 eingeleitet und motiviert wird: „Weil viele für mich kämpfen in der Höhe (göttlicher Bereich), vertraue ich mich dir an, am Tag, da ich Angst habe“. – Die Problematik dieser Übersetzung liegt jedoch darin, daß der stilistisch begründete Zusammenhang von V 2 und 3 auseinandergerissen wird. Für das in V 2 und 3 wiederholte Verb לָחַם im unmittelbaren Kontext der Feinde würde man die gegnerische

- V 4 a Am Tag, da ich mich fürchte,  
b setze ich auf dich mein Vertrauen.
- V 5 a Auf Gott, dessen Wort ich preise,  
b auf Gott vertraue ich, nicht muß ich mich fürchten,  
c was kann Fleisch gegen mich tun?
- V 6 a Jeden Tag kränken sie meine Worte,  
b gegen mich ist all ihr Sinnen auf Böses.
- V 7 a Sie greifen an, sie lauern,  
b sie beobachten meine Ferse,  
c da sie auf mein Leben harren.
- V 8 a Soll es um des Frevels willen ein Entrinnen für sie geben<sup>162</sup>?  
b Im Zorn stürze die Völker hinab, Gott!
- V 9 a Mein Flüchtlingsdasein, Du, du hast es gezählt,  
b lege meine Tränen in deinen Schlauch,  
c nicht wahr, in dein Buch<sup>163</sup>.
- II V 10-14 Bekenntnis und Dank nach der Rettung
- V 10 a Als meine Feinde zurückwichen,  
b an dem Tag, da ich rief,  
c da erkannte ich,  
d daß Gott für mich ist<sup>164</sup>.
- V 11 a Auf Gott, dessen Wort ich preise,  
b auf JHWH, dessen Wort ich preise,
- V 12 a auf Gott vertraue ich, nicht muß ich mich fürchten,

Bedeutung des Kämpfens erwarten. So stellt sich die Frage, ob die Präposition ל in diesem Zusammenhang nicht doch »kämpfen gegen mich« bedeuten kann. Die Präposition ל kommt ja in Ps 56 in freundlichem und feindlichem Sinn vor. In V 6b.12b bedeutet עשה לי nicht, *für mich tun*, sondern, *mir antun (gegen mich handeln)*. In V 10 meint אלהים לי Gottes positive, helfende Zuwendung *für mich*. Schließlich ist mit zu bedenken, daß מרום einen Reim zu יום bildet (vgl. dazu den Endreim in V 2 ילחצני – חנני). So entsteht das Paar Ort und Zeit. Dazu kommt noch, daß V 8b bittet, die Völker *hinabzustürzen* (הי ירד). Da dieses Wort die räumliche/symbolische Dimension der Höhe/Erhöhung impliziert, paßt dies gut zur Höhe in V 2.

<sup>162</sup> Zum Verständnis im Sinne einer rhetorischen Frage *Barthélemy*, Interim Report, 263f.; vgl. auch *Raabe*, Psalm Structures, 94f., der neben dieser traditionellen und auch von ihm gewählten Übersetzung noch vier andere Möglichkeiten kurz diskutiert. Zum inf. constr. פלס vgl. Ps 37,2; eine ohne Fragepartikel eingeleitete Frage findet sich auch in 1Sam 16,4.

<sup>163</sup> Dieses Kolon kann auch eine durch הלא eingeleitete Glosse sein, ebenso V 14b. So *Barthélemy*, Interim Report, 265: „This phrase may be understood in two ways: Either it is a part of the text, parallel to the preceding expression (...) Or it is to be considered as a gloss or variant reading (...) while הלא is it not‘ serves as an introduction and signal for this alternative reading...“

<sup>164</sup> Zur Begründung der vergangenheitlichen Übersetzung von V 10 s. Exkurs 5.

- b was kann ein Mensch gegen mich tun?  
 V 13 a Auf mir liegen, Gott, deine Gelübde,  
 b ich will (werde) dir Bekenntnisse als Dank und Lob erfüllen,  
 V 14 c denn du hast mein Leben dem Tod entrissen,  
 d nicht wahr, meine Füße dem Straucheln,  
 e so daß ich in deiner Gegenwart umhergehen kann im Licht  
 der Lebenden.

### Exkurs 5:

#### Detailanalysen zu Fragen der Syntax (V 10) und der Struktur (V 1-5)

##### (1) Zur Übersetzung von V 10

Für die Übersetzung von V 10 ergeben sich im wesentlichen zwei Fragen. Die erste betrifft die Syntax. V 10 setzt sich aus drei Gliedern zusammen, deren syntagmatische und inhaltlich logische Verknüpfung nicht ohne weiteres auf der Hand liegt:

- a „»Dann« werden meine Feinde umkehren nach hinten  
 b an dem Tag, da ich rufe (rufen werde/rief);  
 c dies habe ich erkannt, daß Gott für mich ist.“

Das Glied c könnte einen eigenständigen Satz bilden, mit einer inhaltlich geschlossenen Aussage. Die Glieder a und b können zu einem Aussagegefüge verbunden werden. Diese Möglichkeit wählte die EÜ: „Dann weichen die Feinde zurück an dem Tag, da ich rufe. Ich habe erkannt: Mir steht Gott zur Seite.“<sup>165</sup> Diese Übersetzung hat zur Folge, daß das letzte Glied c ein wenig isoliert und ohne rechten Zusammenhang stehen bleibt. *Kraus* stellt den Zusammenhang zu a+b her, indem er das Demonstrativpronomen *ni* etwas freier wiedergibt: „Dann werden weichen meine Feinde zurück – am Tage meines Rufens. – Daran erkenne ich, daß ‚Jahwe‘ für mich ist.“<sup>166</sup> Dies ist nur eine Möglichkeit, die einzelnen Glieder zu verknüpfen. Andere verbinden b+c zu einem Satzgefüge („Am Tag, da ich rufe, da weiß ich...“). So z.B. *Calès*: „Aussi mes ennemis battront-ils en retraite. Dès que j’invoque, je sais bien qu’Elohim est pour moi.“<sup>167</sup> Bei dieser Variante wird das erste Glied a mit V 9 in einen engen Zusammenhang gebracht. Dies scheint sich anzubieten, da das Adverb *ni* eine zeitlich-logische Abfolge herzustellen scheint. Für diese Übersetzung tritt *Raabe* ein, der ja bereits weiter oben zitiert wurde:

- „9c. Are they not in your book?  
 10a. Then my enemies will turn back.  
 10b. On the day when I call out,

<sup>165</sup> Vgl. auch *Deissler*, Psalmen II, 54; *Ravasi*, Salmi II, 126; *Dharmakkan*, Theological Significance, 159.

<sup>166</sup> *Kraus*, Psalmen I, 407; vgl. *Kittel*, Psalmen, 200; *Seybold*, Psalmen, 225: „... Jetzt weiß ich, daß Gott für mich ist!“

<sup>167</sup> *Calès*, Psaumes I, 543 (vgl. S. 548).

10c. this is what I know, that God is for me.“<sup>168</sup>

Soweit das Panorama der verschiedenen Untergliederungen und Übersetzungen von V 10. Nun zur zweiten oben erwähnten Schwierigkeit. Wie ist das von einer Präfixkonjugation gefolgte Adverb  $\text{אז}$  in V 10a zu übersetzen. Das Adverb hat zwei Bedeutungen: *damals* für die Vergangenheit und *dann, als dann* für die Zukunft<sup>169</sup>. Wie die bisher zitierten Übersetzungen zeigen, wird der Ausdruck  $\text{אז ישבו}$  in der Regel nachzeitig übersetzt: „Als dann werden meine Feinde zurückweichen...“

Die Grammatik führt allerdings Beispiele dafür an, daß  $\text{אז}$ +Präfixkonjugation meist vorzeitig, also vergangenheitlichen Sinn hat. So zitiert Meyer Ex 15,1: „ $\text{אז ישיר משה}$ , damals sang Mose“...“<sup>170</sup> Ein weiteres Beispiel für die vergangenheitliche Bedeutung von  $\text{אז}$ +PK-Form findet sich in Ps 126,1-2:  $\text{אז (...) ידועה את שיבת ציון (...)} \text{אז יאמרו (...)}$  – Von einer vergangenheitlichen Übersetzung aus ergibt sich sofort ein logischer Zusammenhang zwischen den Gliedern a und c: „Damals, als meine Feinde zurückwichen (...), da“<sup>171</sup> erkannte ich dies, daß Gott mit mir ist.“

Der Temporalsatz „an dem Tag, da ich rufe“ ist erläuternd eingeschoben und bringt das Zurückweichen der Feinde mit dem faktisch schon erfolgten Rufen (vgl. V 2.8) in Zusammenhang: „Damals, als meine Feinde zurückwichen, an dem Tag, da ich rief, da erkannte ich (dies), daß Gott für mich ist.“

Im Licht dieser Übersetzung, die es erlaubt, die Elemente von V 10 als grammatikalisch und inhaltlich schlüssiges Satzgefüge zu verstehen, wird deutlich, daß V 10 einen Neueinsatz markiert. Der Sprecher blickt auf die Rettung zurück als ein Ereignis seiner Vergangenheit. Zwischen V 9 und 10 liegt also eine Zäsur. In V 2-9 beschreibt der Sprecher die ihn aktuell bedrängenden Feinde (V 2b-3.6-7), übergibt sich vertrauensvoll Gott (V 4) und betet um ein gerechtes Gericht gegen die Feinde (V 8-9). In V 10 kann er rückblickend erzählen, daß er aus dem Zurückweichen der Feinde erkennen konnte, daß Gott auf seiner Seite steht. Es bleibt ihm schließlich die Pflicht, sein Dankgelübde einzulösen (V 13-14).

<sup>168</sup> Raabe, Psalm Structures, 91 (vgl. 99): „V. 9c-10a Bicolon – Because  $\text{אמר ביום}$  in v. 10b begins a new sentence as in v. 4a, we believe that v. 10a belongs with v. 9c. The adverb  $\text{אז}$  introduces the logical sequence after the question in the A colon. v. 10b-c Bicolon...“ Vgl. Auffret, Voyez, 43; er folgt Raabe.

<sup>169</sup> Vgl. GesB zu  $\text{אז}$ .

<sup>170</sup> Meyer, Grammatik, § 100: „Als altwestsem. Erbe darf wohl angesehen werden, wenn das Imperf., wie der altkan. Narr., als Prät. punktuell fungiert: (...); so auch nach  $\text{אז}$ , ‘damals’ (...). Waltke, O’Connor, Introduction, 31.6.3, 513: „The non-perfective verb form regularly (but not always) has a past time reference after  $\text{אז}$ ,  $\text{אָז}$ , and  $\text{בְּיָמָיו}$ .“

<sup>171</sup> Das Demonstrativpronomen  $\text{זו}$  verweist nicht nur deiktisch voraus. Es kann auch die Funktion eines Relativpronomens haben, das einen Relativsatz einleitet. Daraus wird ersichtlich, daß dieses Pronomen im Satzinneren auch mit dem zurückliegenden Satzteil in Beziehung steht. In V 10 knüpft das Demonstrativpronomen einerseits an den zurückliegenden Temporalsatz an (damals als... da...) und verweist andererseits auf die ins Wort gefaßte Erkenntnis voraus. Vgl. Meyer, Grammatik § 115, 3a; Waltke, O’Connor, Introduction, 17.4.3d., 313.

## (2) Die Struktur der V 2-5

*Auffret* und *Ravasi*, die je eine Strukturanalyse von Psalm 56 bieten, betrachten V 4 und 5 als eine Einheit<sup>172</sup>. Das entscheidende Argument für diese Beurteilung ist, daß beide Verse unter der Wiederholung der Leitworte **יָרָא** und **בָּטַח** den Übergang von der Angst zum Vertrauen thematisieren. Daher wird die kleine Einheit der V 4-5 als ein Vertrauensbekenntnis gekennzeichnet und von der vorausgehenden, eröffnenden Bitte V 2-3 abgegrenzt<sup>173</sup>: „V 4 and 5 center upon one theme, namely the confession or expression of trust. The Composer addresses God in v 4, but refers to him in third person in v 5 designing it as a kind of self-assurance. But both parts together form the confession of trust.“<sup>174</sup> Es genügt m.E. nicht, diese Verse allein aufgrund von Wortwiederholungen zu einer Einheit zusammenzufassen. V 4 und 5 weisen markante Unterschiede hinsichtlich der Tempusformen des Wortes **בָּטַח**, der verwendeten Präpositionen und auch der Reihenfolge der Verben innerhalb des Satzgefüges auf. So liest man in V 4b die Prefixform **אֶבְטַח** konstruiert mit der Präposition **אֶל**, in V 5 dagegen die Suffixform **בִּבְטָחִי** mit der Präposition **בְּ**. Der kurze V 4 bietet ein komplexes Satzgefüge. Das zweite Versglied enthält den Hauptsatz: Subjekt **אֲנִי**, Prädikat **אֶבְטַח** und vorgezogenes Prädikatsobjekt **אֶלֶיךָ**: „Ich, auf Dich vertraue ich.“ Der Sinn dieses Satzes ist klar. Der Sprecher vollzieht mit diesen Worten einen Akt des Vertrauens auf Gott<sup>175</sup>. Vorangestellt und damit offensichtlich betont ist eine Umstandsangabe: „Am Tag, da ich Angst habe...“ (**יּוֹם אִירָא**). Damit wird deutlich zum Ausdruck gebracht, daß der Sprecher in der Angst Zuflucht bei Gott sucht. Die Präposition mit dem Suffix der zweiten Pers. sing. **אֶלֶיךָ** unterstreicht in der ihr eigenen Bedeutungsnuance die Bewegung der Person auf Gott zu. Zugleich verweist übrigens das Personalpronomen zurück auf die Anrede Gottes in V 2. Es ergibt sich also zwischen V 2 und V 4 ein Redezusammenhang: „Sei mir gnädig, Gott, (...) ich, auf Dich vertraue ich.“ Möglicherweise ist sogar eine Alliteration zwischen **אֱלֹהִים** und **אֶלֶיךָ** beabsichtigt: „(...) The reference to the deity is in the second person. The vocative 'elōhīm in v. 2a and the preposition 'ēlēykā in v. 4b form a semantic inclusion and a phonological pair...“<sup>176</sup>

Während V 4 also noch in die Anrede Gottes hineingehört, wechselt in V 5 die Sprechrichtung. Nicht mehr Gott ist angesprochen, sondern implizite Zuhörer. Die Perfektform von **בָּטַח** mit der Präposition **בְּ** bringt jetzt den Zustand des Vertrauens

<sup>172</sup> *Ravasi*, Salmi II, 130: „Resta così fuori schema il v. 4, una scheggia isolata che è, però, da connettere chiaramente con l'antifona del v. 5.“ *Auffret*, *Voyez*, 44: „Cependant le rapport de 4 est plus étroit à ce qui le suit qu'à ce qui le précède...“

<sup>173</sup> Neben *Ravasi*, Salmi II, 130, und *Auffret*, *Voyez*, 44, auch *Deissler*, Psalmen II, 54; *Kraus*, Psalmen I, 408: „Der Aufbau dieses Klageliedes ist gut zu durchschauen: 2-3 Klage über die Verfolgung; 4-5 Vertrauensäußerung; 6-7 Klage; 8 Appellation an den Richter Jahwe; 9-12 Äußerungen der Gewißheit; 13-14 Momente des Dankliedes. Deutlich zu erkennen ist der ‚Stimmungsumschwung‘ in 13-14...“

<sup>174</sup> *Dharmakkan*, Theological Significance, 161f.

<sup>175</sup> Vgl. *Gerstenberger*, **בָּטַח**, Sp. 303: „(...) ist jedoch nicht nur Zustandsverb. Es drückt auch die Entstehung oder den Akt des Vertrauens aus ...“ Vgl. *Meyer*, Grammatik, § 100,1a.

<sup>176</sup> *Raabe*, Psalm Structures, 101.

zum Ausdruck: באלהים בטהתי: „Ich habe mich/bin im Vertrauen Gott überlassen.“ Die Person ruht *auf* (b) Gott wie auf einem tragenden, bergenden Grund<sup>177</sup>.

Die Erkenntnis, daß V 4 in den Zusammenhang der V 2-3 hineingehört, wird durch inhaltliche Beobachtungen weiter bestätigt. Während die Feinde in V 2b-3 die von außen kommende Bedrohung beschreiben, nennt V 4a das daraus resultierende subjektive Gefühl der Angst<sup>178</sup>. In der Angst vertraut der Sprecher sich Gott an. V 2b-4 beschreiben somit eine logische Abfolge. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß V 2-4 eine Texteinheit formen. Das Gebet beginnt angesichts einer beängstigenden Feindbedrohung mit einer Bitte um Gottes Gnade und endet mit einem Akt des Vertrauens. V 5 steht allein. Er ist das Zeugnis von der Angst bewältigenden Wirkung des Gottvertrauens.

#### 4 Eine Synthese zu Struktur und Inhalt von Ps 56

Nachdem die Fragen zu V 5 und V 10 gelöst sind, ist es möglich, die Struktur des ganzen Psalms zu skizzieren. Im Licht der Struktur werden inhaltliche Schwerpunkte deutlich: Der Psalm ist in die beiden Hauptabschnitte der V 2-9 und V 10-14 untergliedert. Der erste Hauptteil ist durch eine Bitte gerahmt, die in V 2 die gnädige Zuwendung Gottes zum Sprecher, in V 8 aber das „zornige“ Handeln Gottes gegen die Völker erbittet. Der in V 8 erwähnte Zorn spielt auf das Gericht angesichts der Unrechtssituation an, die sich aus der Bosheit der Feinde (V 6-7) und dem Leid des Sprechers (V 9 Flüchtlingsschicksal<sup>179</sup>; Tränen) ergibt. V 8 und 9 sind daher zusammenzulesen als Appell an Gott, den gerechten Richter<sup>180</sup>.

<sup>177</sup> Ravasi, Salmi, 138: „(...) il duplice *be'elohim*, il duplice «poggiarsi su (*be-*) Dio come su fondamento stabile. ...“ Vgl. Gerstenberger, בטהתי, Sp. 302.

<sup>178</sup> Vgl. dazu Costacurta, La vita minacciata, 15: „Davanti al pericolo, sia esso reale o immaginato, vicino o lontano, immediato o futuro, la paura si presenta come uno stato emotivo naturale e necessario con quale il soggetto reagisce alla percezione della minaccia.“

<sup>179</sup> So Barthélemy, Interim Report, 264: „נוד, 'wandering' expresses the fugitive's unresting, moving life, its sojourning far away from his home, his family and his land, as in Ps 11.1...“

<sup>180</sup> Vgl. Kraus, Psalmen I, 409: „Angesichts der Bedrohungen ruft der Beter Jahwe als Richter an: 8.“ Seybold, Psalmen, 227: „Der Appell an die Gerechtigkeit Gottes, mit dem der Mittelteil in 9 schließt, verwendet zwei Metaphern: zuerst die Vorstellung vom Verzeichnis (...), in dem ‚das Elend‘ (...) nach Tagen (?) festgehalten wird zum gerechten Ausgleich. Der Beter geht davon aus, daß Gott ein solches Schicksals-, Gedenk- oder Tagebuch (vgl. 139,16) führt und glaubt fest an eine Abrechnung. Das andere Bild ist vom ledernen Wasserschlauch (...) entlehnt, in dem man das Trinkwasser (auch Milch) aufzubewahren pfl egte. Die vielen Tränen hat Gott als kostbares Gut im Schlauch bewahrt, damit auch auf solche Weise des Elends des Beters gedacht werde und seine Leiden beim gerechten Gott aufgehoben werden.“ – Manche Kommentatoren trennen V 9 von V 6-8 ab und lassen mit ihm eine neue Strophe (V 9-12) beginnen.



Die abschließende Teileinheit der V 10-14 ist ebenfalls gerahmt durch die in V 10.14 thematisierte Rettung. Der ganze Abschnitt ist aus dem Rückblick auf die bereits überstandene Gefahr gesprochen. V 10 bezeugt, daß bei Gottes Handeln beide in V 2 und V 8 erbetenen Aspekte, Gericht und Gnade, zusammengekommen sind: „Als die Feinde zurückwichen (vgl. V 8 Gericht), erkannte ich, daß Gott für mich ist“ (vgl. V 2 Gnade).

Der erste Hauptteil des Psalms V 2-9 untergliedert sich in die Teileinheiten der V 2-4, V 5 und V 6-9. V 2-4 mündet in die Geborgenheit bei Gott inmitten von Feinden, wovon V 5 Zeugnis gibt. V 6-9 endet mit einem Appell um das Gericht gegen die Feinde. Für den ständig Überwachten, Verfolgten und tödlich Bedrohten (V 2.6-7.9) gibt es nur noch eine Zuflucht: Gott. Diesen „Gebetsweg“ zu Gott thematisiert besonders die erste Teileinheit: V 2 eröffnet mit der *Bitte um die gnädige Zuwendung Gottes* (V 2) und endet mit der *vertrauenden Hingabe an Gott* (V 4). Folgende graphische Darstellung veranschaulicht die Etappen dieses Weges von der Angst zur Geborgenheit: Feinde (objektiv/außen) → Angst (subjektiv/innen) → Gott (ich vertraue mich an). Genau gegenläufig ist die Bewegungslinie in V 5: Gott (ich vertraue) → keine Angst (subjektiv/innen) → Feinde/(nur) Fleisch (objektiv/außen). „V 4 shows that the response to fear is trust and v 5 points to the disappearance of fear as the result of trust. Fear leads to trust and trust yields fearlessness...“<sup>181</sup>

## 5 Gemeinschaftliche Dimensionen des Psalms

### a *Das Sprecher-Ich als Individuum und Kollektiv*

Der literarischen Form nach ist Ps 56 das Gebet eines Einzelnen. Oft wird dieser Psalm der Gattung der individuellen Klagelieder zugerechnet. Die im Text heraufbeschworene Situation des Sprechers jedoch – Krieg (V 2.3 לַחֶם), die Vielzahl der Feinde, die Totalität der Verfolgung, die Rede vom Völkergericht (V 8b), das Flüchtlingsschicksal und die Pluralform der *tôdâ*-Opfer – sprengt m.E. die Grenzen eines Einzelschicksals. Daher scheint mir der Text auch für ein kollektives Verständnis offen zu sein. In diesem Fall repräsentiert das Sprecher-„Ich“ das Volk Gottes, das auf dieser Erde keine gesicherte Heimat hat und unter Verfolgungen auf die Geborgenheit bei Gott angewiesen ist.

### b *Die implizierte Gemeinschaft: ein Gebet vor Zeugen*

Wie bereits mehrfach erwähnt, ändert sich in V 5.10-12 die Sprechrichtung. Die Bekenntnisse sind nicht mehr an Gott, sondern an implizite Zuhörer

<sup>181</sup> Dharmakkan, *Theological Significance*, 167f.

adressiert. Damit liegt die Schlußfolgerung nahe, daß das Gebet in Anwesenheit von Zuhörern gesprochen ist. Diese Situation ist bei einer Liturgie gegeben. Ps 56 gibt sich in dieser Hinsicht als liturgisches, d.h. öffentliches Gebet vor anwesenden Zuhörern zu erkennen, die im Bekenntnis direkt angesprochen werden.

## 6 Ergebnisse zum Gelübde in Ps 56

Schon im Rahmen der ersten Orientierung wurden einige Beobachtungen zum Gelübde in V 13f. zusammengetragen. Im Licht der gewonnenen Einblicke in die kunstvolle Komposition sowie in die Tiefenstruktur des Textes werden noch weitere Aspekte des Gelübdes deutlich. Sie sollen in zwei abschließenden Abschnitten dargestellt werden.

### a Die gelobten „tôdôt“ und das wiederholte Vertrauensbekenntnis

Der Blick auf die Gesamtkomposition legt nun einen von der Sache her gegebenen Zusammenhang zwischen den gelobten *Dank-Bekenntnis-Opfern* (V 13b חודות) und dem refrainartig wiederholten *Bekenntnis* im Text nahe. Der Sprecher erwähnt im Zusammenhang des *Vertrauensbekenntnisses* ausdrücklich die *Lobpreisung* des Wortes Gottes. Bekenntnis und Lobpreis gehören in den Zusammenhang der Danksagung hinein. Das Bekenntnis der im Gottvertrauen gründenden Angstlosigkeit sowie der Lobpreis des Vertrauen erweckenden Wortes Gottes sind sehr gut als Inhalt der Dankgelübde denkbar. Der Leser/Hörer des Psalms wäre folglich auf die V 5 und 11-12 verwiesen, wenn er sich von den gelobten *Bekenntnissen* (V 13) ein Bild machen will.

### b Theologische Perspektive: Das Verheißungswort Gottes ermöglicht das Wort des Versprechens

Der Psalm legt es nahe, daß an den Sprecher ein Wort Gottes ergangen sein muß. Dieses Wort Gottes wird im Zusammenhang mit dem Vertrauen auf Gott und der gewichenen Angst genannt: „Auf Gott, dessen Wort ich preise, auf Gott vertraue ich, ich habe keine Angst mehr“ (V 5). Dies läßt die Interpretation zu, daß mit dem Wort eine Zusage Gottes, eine Verheißung, gemeint sein könnte, die dem Sprecher die innere Ruhe und das zuversichtliche Vertrauen ermöglicht hat. Gott hat sich als derjenige erwiesen, der inmitten der Bedrängnis durch sein Wort Aussicht und Zukunft eröffnet und Zuversicht ermöglicht. Das Gelübde seinerseits ist ein Wort des Menschen, das Gott Zukünftiges verspricht. Ohne Aussicht und Zuversicht ist ein solches gelobendes Wort nicht denkbar. Der Psalm gibt somit in seiner Tiefenstruktur den Blick frei auf ein dialogisches Geschehen. Gott gibt dem

Sprecher sein Wort, das Zukunft verheißt und Vertrauen erweckt. Der Sprecher gibt Gott als Antwort sein Wort, in dieser in Aussicht gestellten Zukunft seinen Dank vor Zeugen zu bekennen.

## VI Ps 61: DEINEN NAMEN WILL ICH BESINGEN AUF IMMER

### 1 Eine erste Orientierung

Wenden wir uns bei diesem ersten Überblick zunächst dem Gelübde zu, das in den V 6 und 9 genannt ist. Aus V 6 erfährt der Leser, daß Gott ein an ihn gerichtetes Bittgelübde erhört hat. V 9 thematisiert dann die Erfüllung des Versprechens seitens des Sprechers. Diese beiden Verse sind formal und inhaltlich durch die beiden Stichworte „*meine Gelübde*“ und „*Dein Name*“ in chiastischer Anordnung aufeinander bezogen:

„Denn Du, Gott, hast auf <i>meine Gelübde</i> gehört,	hast gegeben den Besitz der <i>deinen Namen</i> Fürchtenden.
So will ich singen <i>deinem Namen</i> immer,	damit ich (so) erfülle <i>meine Gelübde</i> Tag für Tag.“

Eine weitere Verknüpfung der V 6 und 9 ergibt sich durch die beiden Partikel „*denn/ja*“ und „*so*“ (כי – כן). Diese beiden Verse können daher als Folgezusammenhang gelesen werden: „Weil Du die Gelübde erhört hast, (...) so will ich Deinem Namen singen.“<sup>182</sup> Mittels des synthetischen Parallelismus konkretisiert jeweils eines der beiden Versglieder sowohl das *Erbetene* – V 6b „*Landbesitz*“ (יְרֵשָׁה) – als auch das *Versprochene* des Gelübdes – V 9a „*Deinem Namen zu singen auf immer*.“ Wie der Begriff *Land-* bzw. *Erbbesitz*<sup>183</sup> Dauer und Stabilität impliziert, so soll auch der Lobpreis Gottes immerwährend sein (V 9a לעד) und Tag für Tag (יום יום) vollzogen werden. Bezüglich des Gelübdes fällt auf, daß es kein *tôdâ*-Opfer, sondern ein „Besingen des Namens Gottes“ verspricht. Was bedeutet das hebräische Wort זמר? „Wie die Übersicht zeigt, ist der Gebrauch von *zmr* aufs engste mit dem Wortfeld des *kultischen Lobpreisens* verbunden. Stark vertreten sind Worte, die ein artikuliertes ‚Singen‘, ‚Preisen‘, ‚Bekennen‘ usw. oder ein unartikuliertes ‚Jauchzen‘, ‚Jubeln‘ usw. zum Ausdruck bringen. Demgegenüber tritt der ‚instrumentale‘ Aspekt von *zmr* unter den Synonymen kaum in Erscheinung. (...) Der ‚vokale‘ Vollzug des mit *zmr* bezeichneten Tuns besteht im Singen von *Worten*, mit denen *JHWH geehrt und erfreut* werden soll. (...) In der langen Reihe von Worten für hymnisches Lobpreisen

<sup>182</sup> Vgl. Waltke, O'Connor, Syntax, 39.3.4c, 663: „(...) a series of particles in כ usually taken as logical markers (כי, כן, כה, כפח).“ Vgl. Ri 5,31; Ps 48,6; 63,3.5; 65,10; 90,12.

<sup>183</sup> Zu יְרֵשָׁה vgl. Dtn 2,5.9.19; Jos 12,6.7; Ri 21,17 [hier in einer constructus-Verbindung]; Jer 32,8. Vgl. Schmid, ירש, Sp. 780.

(...) nimmt *zmr* insofern eine Mittelstellung ein, als es die artikulierte, in verständlichen Worten redende, und die unartikulierte, in Rufen und Gehaben sich äußernde Weise des Lobpreisens in sich vereinigt. Das artikulierte Preisen bekommt dadurch eine ihm sonst nicht eigene Weite, das unartikulierte eine ihm sonst fehlende Klarheit. (...) Das Lobsingens gilt grundsätzlich als Sache der Frommen in ihrer Gesamtheit; sie haben diesen fröhlichen Auftrag – wenn man den ausschließlichen Gebrauch des *pi* so verstehen darf (...) – nicht nur punktuell und akzidentiell, sondern habituell, ja professionell“ (*Hervorhebungen H.T.*)<sup>184</sup>.

Wenngleich die beiden das Gelübde betreffenden Verse keine Schwierigkeiten bereiten, so stellt sich doch die Frage, wie sie sich in den Gedankengang des gesamten Psalms einordnen. Von V 2 her, „Höre, Gott, mein lautes Flehen“, geben sich die folgenden Verse als Bittgebet aus großer Not zu erkennen. Markiert dann V 6 mit der Aussage der (schon geschehenen/ zuversichtlich erwarteten) Erhörung den Übergang zum Dankteil (V 6-9)? Wie fügt sich in diesen Rahmen von „Erhörung“ (V 6) und „Lobgesang“ (V 9) die Bitte für den König ein (V 7-8)? Diese Königsbitte scheint überhaupt den kohärenten und stimmigen Duktus des Gebetes eines Einzelnen zu stören. Oberflächlich betrachtet reihen sich die einzelnen Teile logisch aneinander: Bitte in Not und aus der Ferne (V 2-5), bezeugte Erhörung (V 6) und Ankündigung immerwährenden Lobgesangs (V 9)<sup>185</sup>. Wie ist in diesem Zusammenhang die überraschende Nennung des Königs zu erklären? Wurden zwei ursprünglich eigenständige Gebete aus verschiedenen Epochen (Monarchie und Exil?) redaktionell zu einer Einheit zusammengefügt?<sup>186</sup> Sind Königsfürbitten auch bei individuellen Gebeten, zumal im Umkreis des Zion, üblich?<sup>187</sup> Ist der Sprecher vielleicht selbst der König, der dann in V 7-8 in der dritten Person für sich selbst bittet<sup>188</sup>? Oder könnte sich hinter der indi-

<sup>184</sup> Barth, זמר, Sp. 608.610-612.

<sup>185</sup> Vgl. das Netz von Stichwort- und Sachbezügen in den V 2.6.9: Mit dem Bittgeschrei in V 2 (רנתי תפלה) kontrastiert der Lobgesang in V 9 (זמר); das Stichwort hören verbindet V 2 und 6 (שמע ל. bzw. שמוע). Die Verknüpfungen zwischen V 6 und 9 wurden bereits genannt.

<sup>186</sup> Gunkel, Psalmen, 261; vgl. auch Ravasi, Salmi II, 238, der die Redaktionsgeschichte des Psalms in vier Etappen nachzeichnet. Auch er geht davon aus, daß V 3-6 und V 7-8 ursprünglich getrennt waren: „Il Sal 61 è composto da due brani letterariamente differenti ma abilmente coordinati in unità...“

<sup>187</sup> Kraus, Psalmen I, 433; vgl. Seybolds Hinweis, Psalmen, 242: „Die Königswünsche in 7f. gehörten zur Pflicht der Heiligtumsbesucher auch in persischer Zeit.“

<sup>188</sup> So Delitzsch, Psalmen 425: „Bitte und Dank eines vertriebenen Königs (= David, ergänzt von H.T.) auf dem Rückwege zum Throne.“ Für Beaucamp, Psaumes I, 255f., ist Ps 61 „une demande d'entrée au sanctuaire, adressée par le roi à Yahvé.“ – Dies ist im wesentlichen auch die Hypothese von Weber, Psalm LXI, 265-268. Er vermutet, daß der Psalm bei einer Gelübdeeinlösung entstanden sein könnte. Während V 2-5 das Bittgebet

viduellen Sprachform ein kollektives Gebet des Volkes Gottes verbergen<sup>189</sup>? Bevor ich diese Fragen nach der letztlich doch komplexen Struktur und Einheit des Psalms angehe, folgt die Übersetzung des Textes.

## 2 Übersetzung

- V 2 a „Höre, Gott, mein lautes Flehen,  
b merke auf mein Gebet!
- V 3 a Vom Ende der Erde zu dir rufe ich,  
b während mein Herz schwach wird:  
c Auf den Fels,  
d der mir zu hoch ist,  
e führe mich,
- V 4 f denn du warst (und bist) Zuflucht für mich,  
g ein starker Turm vor dem Feind.
- V 5 a Gast sein will ich in deinem Zelt immerdar,  
b bergen will ich mich im Verborgenen/Versteck deiner Flügel,
- V 6 c denn du, Gott, hast auf meine Gelübde gehört,  
d hast gegeben den Besitz, der denen bestimmt ist,  
die deinen Namen fürchten.
- V 7 a Tage zu den Tagen des Königs mögest du hinzufügen,  
b seine Jahre (mögen sein) wie Geschlecht und Geschlecht!
- V 8 c Er möge thronen immerdar vor dem Angesicht Gottes,  
d Huld und Treue teile zu,  
e daß sie ihn behüten!
- V 9 a So will ich besingen deinen Namen auf immer,  
b damit ich (so) erfülle meine Gelübde Tag für Tag.“

---

und V 6.9 das Erhörungsbekenntnis des Königs wiedergeben, ist die Fürbitte bzw. Verheißung für den König von einem Propheten gesprochen (vgl. bes. 267).

<sup>189</sup> Ravasi verweist diesbezüglich auf die Interpretation der Kirchenväter (Hilarius, Hieronymus, Augustinus), Salmi II, 233. Als Zeuge dieser Tradition ist *Robert Bellarmin* zu nennen, *Explanatio in Psalmos*, 326: „Sed ex sententia SS. Hilarii, Hieronymi et Augustini, quos nos sequimur, est oratio hominis iusti, sive Ecclesiae christianae in peregrinatione inter tentationes varias laborantis, et ad patriam caelestem et quietem perpetuam suspirantis.“ – *Deissler*, Psalmen II, 70, klassifiziert zwar Ps 61 als „individuelles Klagelied mit einem starken Vertrauensakzent.“ Er räumt aber ein, daß der Psalm „zugleich als *Gebetsformular* für die in großer Entfernung von Jerusalem wohnenden Juden, vorab die der *Diaspora*, gedacht ist (*Hervorhebung H.T.*).“

### 3 Struktur und Gedankengang

Welchen Platz nimmt V 6 in der Gesamtkomposition des Textes ein? In meiner Übersetzung erscheinen V 5 und V 6 als ein Satzgefüge, das durch die Kausalkonjunktion **כי** verknüpft ist (wie auch V 3 und V 4) Der Wunsch, in Gottes Zelt Gast zu sein, wäre folglich durch die Erhörung des Gelübdes motiviert („Gast sein will ich [...] denn du hast erhört“)<sup>190</sup>. Meist wird V 6 aber als Beginn eines neuen Abschnittes verstanden, wobei die Partikel **כי** affirmativ übersetzt wird<sup>191</sup>. Für *Kraus* äußert V 6 sogar die Gewißheit einer *zukünftigen* Erhörung des Gelübdes. So schlägt er folgende Gliederung des Textes vor: „Der Aufbau des Liedes ist klar: (...) 2-3 Anrufung, 4-5 Vertrauen und Wunsch, 6 u. 9 Gewißheit der Erhörung, 7-8 Fürbitte für den König. (...) In 4 wird man nun doch wohl einen weiteren Schritt im Geschehen voraussetzen müssen. (...) ‚du bist meine Zuflucht geworden‘. Das bedeutet doch, daß der Psalmist sich im Asyl- und Schutzbereich des Heiligtums befindet. (...) Hier aber erwacht nun der in 5 geäußerte Wunsch. Immer möchte der Schutzsuchende bei Jahwe sein und bleiben...“<sup>192</sup> *Seybold* deutet V 6 als Aussage einer *bereits* geschehenen Erhörung, die zudem den durch V 6 und 9 gerahmten Teil der Danksagung beginnen läßt: „Ps 61 ist das Dokument einer Gebetserhörung und besteht demnach aus den beiden Komponenten: Gebet (2-5) und Danksagung (6-9), welche die Konzentration auf den Gelübdegedanken zusammenbindet (...) 4f. ist wohl Teil des Gebets in der Not. Es besteht aus zwei Teilen: der Begründung in 4, die in Erinnerung ruft, daß sich ‚Gott‘ dem Beter als ‚Zuflucht‘ und ‚Wehrturm vor dem Feind‘ erwiesen hat; (...) und dem Versprechen in 5, auf Grund solcher Erfahrungen, «auf immer» (עוֹלָמִים) im Heiligtum zu weilen (...) Zwischen 5 und 6 (nicht 3/4) ist die Wende zum Besseren erfolgt (...) 6 konstatiert die Wende dadurch, daß er die Erhörung und Annahme der Gelübde bzw. des ‚Begehrens‘ (zu lesen אֲרֻשָׁה) bekennt.“<sup>193</sup>

Struktur und Gedankengang des Gebetes zeigen sich deutlich, wenn man das Augenmerk auf die Tragweite und gegenseitige Vernetzung der gerade in V 3-5 gehäuft verwendeten Metaphern richtet.

Nach der Gebetseröffnung (V 2) und der klagenden Situationsbeschreibung (V 3a.b) folgt der Wortlaut der eigentlichen Bitte (V 3c-e): „Auf den *Fels*, der mir zu hoch ist, führe mich“. Diese Bitte ist durch eine Erfahrung motiviert: „denn Du warst eine Zuflucht für mich, ein *starker Turm* vor dem

<sup>190</sup> So mit *Alonso Schökel*, Salmos I, 818; vgl. auch *Bellinger*, Hermeneutic, 29-37.

<sup>191</sup> Vgl. *Ravasi*, Salmi II, 240: „La supplica si chiude con la *finale* del v. 6 scandita da un secondo *kî* (vedi il v. 4) che ha il valore affermativo e conclusivo di un «infatti», un «si»...“

<sup>192</sup> *Kraus*, Psalmen I, 432f.

<sup>193</sup> *Seybold*, Psalmen, 241f.

Feind.“ V 3 und 4 sind durch die beiden Metaphern *Fels* (V 3c) und *starker Turm* (V 4b) miteinander verknüpft. *Turm* und *Fels* sind beide hoch aufragende Gebilde aus ehernem Gestein und stellen das Unzugängliche, unüberwindbar Starke dar. *Fels* ist, wie *starker Turm*, Metapher für Gott selbst (vgl. Ps 18,3//2Sam 22,3; 31,3-4; 62,2.7-8; 94,22<sup>194</sup>). Somit ist der Wunsch nach Geborgenheit und Schutz identisch mit dem Wunsch, bei Gott zu sein. Die Bitte von V 3c-e, aus äußerster Ferne zu Gott zurückgeführt zu werden, kommt erst in V 5 ans Ziel. So ist die Metapher *Fels* auf einer anderen Ebene als Anspielung auf den Zionsberg mit dem *Zelt Gottes* in V 5a vernetzt (vgl. Ps 27,4-5)<sup>195</sup>. Zelt steht wohl für den Tempel und signalisiert Gegenwart Gottes, Bewohntsein, Leben, Gastlichkeit, Gemeinschaft, Zuhause, Bleibe, Intimität und Vertrautheit. Dort also, bei Gott, seiner *Zuflucht* (V 4a מַחֲסֶה), will der Sprecher *Zuflucht nehmen* (V 5b אָחֹסֶה)<sup>196</sup> im *Verborgenen seiner Flügel*. Neben *Fels* und *Turm* nun eine weitere Metapher schützender Geborgenheit. Diesmal ein Bild der zärtlich-mütterlichen Sorge, wie sie bei einem Vogel anschaulich wird, der seine schutzlosen Jungen unter seinen Flügeln [ver-]birgt<sup>197</sup>). Auch der Gesang zu Ehren des göttlichen Namens ist wohl im „Zelt Gottes“ lokalisiert. Die Zeitangaben fortwährender Dauer verbinden zudem V 5a und V 9. Somit ist mit dem „Zelt Gottes“ in V 5 offensichtlich in lokaler und übertragener Hinsicht Ziel- und Höhepunkt der Bitte genannt, die von den „Enden der Erde“ her zu Gott aufsteigt. Von dort wird der dankbare Lobgesang als Bekenntnis ausgehen Tag für Tag (V 9).

Wie ist nun V 6 zu verstehen? Liefert er nur die Begründung für die in V 5 geäußerte Absicht („Ich will Gast sein [...] mich bergen [...], denn Du, Gott, hast auf mein Gelübde gehört“)? Nein, denn der Begriff des von Gott gegebenen *Landes* (יִרְשָׁה) bildet den eigentlichen Gegenpol zu den in V 3 genannten *Enden der Erde*. V 6 begründet und motiviert vielmehr das gesamte Bittgebet, wie es in V 2-5 ins Wort gefaßt ist. Das in V 6 erwähnte Gelübde liegt V 2-5 zeitlich voraus. Die Erhörung des Gelübdes, d.h. die Landgabe, gewährt die Voraussetzung, nun auch die Rückkehr zu Gott auf den *Fels* zu erbitten. Zusammenfassend läßt sich die Tiefenstruktur der V 2-6.9 in folgender Weise nachvollziehen: Weil Gott auf ein Bittgelübde hin den Landbesitz gegeben oder verheißen hat (V 6), bittet der Sprecher nun, von den Enden der Erde in dieses Land auf den Zionsfelsen geführt zu werden, um im Tempel auf immer im Schutze Gottes geborgen zu sein (V 2-

<sup>194</sup> In Ps 62, 8 stehen מַחֲסֶה und צוּר in Parallele, in Ps 94,22 wird Gott *Fels meiner Zuflucht* genannt (צוּר מַחֲסִי).

<sup>195</sup> Vgl. auch Alonso Schökel, *Salmos*, 818f.

<sup>196</sup> V 4 und 5 sind (wie V 6 und 9) chiasmisch aufeinander bezogen.

<sup>197</sup> Vgl. Creach, *Yahweh as Refuge*, bes. 60-63.

5). Dort will er sein Gelübde erfüllen und dem Namen Gottes singen auf immer (V 9).

#### 4 Ein Bittgebet des Volkes

Obwohl der Psalm individuell formuliert ist, deutet vieles darauf hin, daß sich unter dem betenden „Ich“ das Volk Gottes verbirgt. Nur wenn man den Psalm kollektiv als Gebet des Volkes versteht, fügen sich die Wünsche für den König (V 7-8) harmonisch in den ansonsten individuellen Zuschnitt der Gebetssprache ein. Inhaltlich sind V 7-8 allerdings durchaus mit dem unmittelbaren Kontext verknüpft. So paßt der Wunsch nach einer Verlängerung der Lebensspanne des Königs (V 7) bezüglich der zeitlichen Dimension zu V 5 und V 9. Der Wunsch, er möge „sitzen (thronen/wohnen) auf immer vor Gottes Angesicht“ (יֵשֵׁב עִוֵּלִים), enthält einen deutlichen Bezug zum Ort der Gegenwart Gottes (V 5 „Zelt“). Jedoch erst im Licht eines kollektiven Verständnisses fügen sich die verschiedenen Details zu einem stimmigen Gesamtbild zusammen. So stellt das „Erbland“ bzw. der „Landbesitz“ einen fundamentalen Wert dar für ein Volk und dessen Identität. *Ravasi* schreibt zurecht: „(...) il tema dell' «eredità» unisce mirabilmente tutti i motivi e i personaggi della supplica: Dio, l'orante, Sion, la dinastia davidica, i fedeli che temono il nome divino.“<sup>198</sup> Der König ist für das Volk als politisch verfaßte Größe ebenfalls von elementarer Bedeutung. Gemäß der Gebets-situation befindet sich das Volk offensichtlich im Exil, zerstreut unter den Völkern, wie der Ausdruck „Enden der Erde“ es nahelegt (Jes 43,6<sup>199</sup>, vgl. 60,4)<sup>200</sup>. Es sehnt sich zurück in sein Land, in die Geborgenheit bei Gott und bittet um die ständige Präsenz seines Königs.

#### 5 Fern von Gott: bedroht – nahe bei Gott: geborgen

Der theologisch zentrale Gedanke des Psalms ist in V 3-5 zum Ausdruck gebracht. V 3 thematisiert die Distanz: horizontal, „die Enden der Erde“ und

<sup>198</sup> *Ravasi*, Salmi II, 241.

<sup>199</sup> Jes 43,6: „Ich sage zum Norden: Gib her! und zum Süden: Halte sie nicht zurück! Führe meine Söhne heim aus der Ferne, meine Töchter vom Ende der Erde!“ – Parallel zu מִקְצֵה הָאָרֶץ steht מִרְחֹק, *aus der Ferne*.

<sup>200</sup> *Ravasi*, Salmi II, 235f., nimmt an daß der Ausdruck erst bei einer nachexilischen Relektüre die Bedeutung des Exils bzw. der hebräischen Diaspora bekommen habe. Er plädiert mit andern dafür, daß das Wort *Erde* hier ein Quasisynonym für *Unterwelt* sei. Mir scheint dies jedoch nicht die naheliegende Deutung, zumal in V 3 ja ausdrücklich um *Führung* תְּנַחֲנִי gebeten wird. Dieses Verb wird innerhalb des Psalters nie im Zusammenhang mit der Unterwelt verwendet (vgl. Ps 5,9; 23,3; 27,11; 31,4; 60,11; 73,24; 78,72; 107,30). Vergleichbar mit Ps 61,3 bittet auch Ps 43,3 von einer räumlichen Entfernung her um Führung zum Tempel.



vertikal, „der zu hohe Fels“. Aus der Perspektive der Betenden ist der Ort der Gegenwart Gottes in eine unerreichbare, äußerste Ferne gerückt. Fern sein heißt schutzlos ausgeliefert sein („ohnmächtiges Herz“, „Feinde“). Gott dagegen ist Zuflucht und Schutz: „hoher Fels“, „starker Turm“, „verbergend-bergende Flügel“. Wer in „seinem Zelt“ – auf dem Zionsfelsen – wohnen darf, ist geborgen.

## 6 Ergebnisse zum Gelübde in Ps 61

Die folgenden Ergebnisse ergänzen und vertiefen das bei der ersten Orientierung bereits Gesagte.

–*Erstens* ist bei der Analyse der Tiefenstruktur des Psalms deutlich geworden, daß das in V 6 genannte Gelübde der Bitte der V 2-5 zeitlich vorausliegt. Die Gewährung der im Gelübde erbetenen „Landgabe“ (V 6b) motiviert die weitere Bitte, von den Enden der Erde auf den Fels geführt zu werden, um im Zelt Gottes Gast zu sein auf immer (daher der Kausalzusammenhang von V 2-5 und V 6).

–*Zweitens* ist die Erfüllung der im Gelübde versprochenen immerwährenden Verherrlichung Gottes erst möglich, wenn das Volk aus der Diaspora in sein Land zurückgeführt und ihm ein König geschenkt ist.

–*Drittens* impliziert V 6, daß diejenigen, die das Gelübde geloben, identisch sind mit denen, die „Gottes Namen fürchten“. Der Wortlaut des Gelübdes selbst ist ein Zeugnis der Verehrung des göttlichen Namens, verspricht er doch, daß das Volk sich für die ganze Dauer seines weiteren Fortbestehens (vgl. V 7b) dem Lobgesang dieses Namens weihet: Tag für Tag (V 9)<sup>201</sup>. Der liturgische Gesang auf dem Felsen im Zelt Gottes ist *freudiger Dank* für das empfangene Heil und zugleich *preisendes Bekenntnis* des göttlichen Namens<sup>202</sup>. Für diejenigen, denen der Name Gottes alles bedeutet, ist es Ziel und Erfüllung, diesen Namen freudig zu loben.

<sup>201</sup> Zum Wunsch, daß der Lobgesang andauern soll vgl. Ps 30,13; 75,10; 104,33; 146,2. Vgl. *Ravasi*, *Salmi II*, 242: „(...) all'eternità del regno e del trono si associa l'eternità del ringraziamento che diventa una vera e propria *laus perennis*.“

<sup>202</sup> Das am häufigsten parallel zu זמר verwendete Wort ist ידה (hi): vgl. z.B.: Ps 7,18; 9,2-3; 30,5.30; 33,1-3; 57,8-10; 71,22f.; 75,2; 92,2-4; 105,1-2; 108,4; 147,1.7.

## VII PS 65 UND 66: DIR GEBÜHRT LOBGESANG, GOTT AUF DEM ZION

### 1 Eine erste Orientierung

*Millard* bezeichnet in seiner formgeschichtlich ausgerichteten Studie zur Komposition des Psalters die Ps 65-67 als „Hymnus-Danklied-Gruppe“. Er bemerkt dazu folgendes: „Interessant ist nun, daß der erste Teil von Ps 66 als Hymnus zum Hymnus Ps 65 paßt, während der Dankliedschluß von Ps 66 zum Segens- und Dankpsalm Ps 67 überleitet. Ps 65 ff. ist also als Textzusammenhang lesbar.“<sup>203</sup> Ich möchte über diese Beobachtung hinausgehen und zeigen, daß Ps 65 und 66 „Zwillingspsalmen“<sup>204</sup> sind, möglicherweise zwei komplementäre Teile einer einzigen Komposition. Eine solche Zusammenschau der beiden Psalmen ergibt interessante Konsequenzen für die erwähnten Gelübde. Bekennt der Hymnus, daß Gott auf dem Zion „Lobpreis gebührt“ und ihm (daher) „Gelübde erfüllt werden“ (Ps 65,2a.b), so inszeniert Ps 66 eine solche (kollektive) Gelübdeerfüllung (vgl. bes. V 13-15). Wie schon in Ps 22,23-32 soll sich der Lobpreis der Gelübde erfüllenden Gemeinschaft auf alle Menschen aller Völker ausweiten (bes. V 1-4.8). Die Zusammenschau von Ps 65 und 66 wird vor allem zeigen, daß der *Lobpreis, der Gott auf dem Zion gebührt*, insbesondere bei der Erfüllung von *Gelübden* realisiert wird (Ps 65,2) und zwar als *Lob-Bekenntnis*, das universal die ganze Welt auffordert (im Sinne eines „Invitatoriums“), in das Lob „unseres Gottes“ (V 8) einzustimmen (Ps 66<sup>205</sup>).

Da ein Schwerpunkt der folgenden Textanalysen darin besteht, die Zusammengehörigkeit und Komplementarität beider Psalmen zu erweisen, sind auch bei der folgenden Übersetzung beide Texte zusammengestellt.

### 2 Übersetzung der Psalmen 65 und 66

#### a Ps 65

V 2 a Dir gebührt<sup>206</sup> Lobpreis, Gott auf dem Zion,  
b und dir erfüllt man Gelübde.

V 3 a Der du Gebet erhörst (Gebet-Erhörender<sup>207</sup>),

<sup>203</sup> *Millard*, Komposition, 121.

<sup>204</sup> Vgl. dazu *Millard*, Komposition, 19.

<sup>205</sup> Das Konzilsdokument *Nostra Aetate* (n. 4) zitiert Ps 66,4 zusammen mit Jes 66,23 und Röm 11,11-32 wegen des universalen Horizonts: „Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm «Schulter an Schulter dienen» (Soph 3,9).“

<sup>206</sup> MT hat hier das Wort דָּבָרָה, vgl. Ps 22,3. Es bedeutet *Stillschweigen*. Die LXX dagegen hat das Verb πρέπει, *es ziemt sich*. Dieser Übersetzung liegt folgende Vokalisation zugrunde: דָּבָרָה von דָּבַר, *gleich, ähnlich sein*.

<sup>207</sup> So gibt *Delitzsch*, Psalmen, 430, das Partizip שֹׁמֵר in seiner Übersetzung wieder.

- b zu dir wird (darf) alles Fleisch kommen.
- V 4 a Selbst für den Fall, daß meine Schuld stärker ist als ich  
(mich übermächtigt hat), –  
b unsere Vergehen, du wirst sie vergeben (sühnen).
- V 5 a Selig,  
b den du erwählst und herannahen läßt,  
c so daß er wohnt in deinen Vorhöfen.  
d Wir wollen uns sättigen am Gut deines Hauses,  
e dem Heiligen deines Tempels.
- V 6 a Furchtbares wirst du uns antworten in Gerechtigkeit,  
Gott unseres Heiles,  
b Zuversicht aller Enden der Erde und des fernen Meeres.
- V 7 a Der die Berge gründet in seiner Kraft,  
b gegürtet mit Stärke.
- V 8 a Der besänftigt das Tosen des Meeres,  
b das Tosen seiner Wellen und das Lärmen der Völker.
- V 9 a So daß die Bewohner der Enden sich fürchten vor  
deinen Zeichen,  
b die Ausgänge von Morgen und Abend wirst du jubeln lassen.
- V 10 a Du hast heimgesucht das Land  
b und es getränkt,  
c du hast es reichgemacht an vielem.  
d Der Bach Gottes ist voll von Wasser,  
e du richtest ihr Getreide auf,  
f ja, so richtest du es auf:
- V 11 a Ihre Furchen tränken,  
b seine Schollen senken,  
c durch Regenschauer hast du sie weich gemacht,  
d ihr Gewächs hast du gesegnet.
- V 12 a Du hast gekrönt das Jahr mit Deiner Güte,  
b und deine Geleise träufeln von Fett.
- V 13 a Es träufeln die Auen der Steppe,  
b und mit Jubel gürten sich die Hügel.
- V 14 a Es haben sich bekleidet die Weideplätze mit Vieh,  
b und die Täler bedecken sich mit Korn.  
c Sie mögen sich zujauchzen und singen!

*b Ps 66*

- V 1 b Jauchzet Gott alles Land!
- V 2 a Singt der Herrlichkeit seines Namens,  
b macht Herrlichkeit zu seinem Lobpreis!
- V 3 a Sagt Gott:  
b Wie furchtbar (sind) deine Taten!  
c Wegen der Fülle deiner Kraft werden (sollen) deine Feinde heucheln.
- V 4 d Alles Land wird (soll) anbetend vor dir niederfallen  
e und sie werden (sollen) dir singen,  
f singen deinem Namen!
- V 5 a Kommt und schaut die Werke Gottes!  
b Furchtbar (ist) das Tun an den Menschengeschehnissen.
- V 6 a Er hat gewandelt Meer in Festland,  
b durch den Strom zogen sie zu Fuß,  
c dort wollen wir uns freuen an ihm.
- V 7 a Er, der herrscht in seiner Kraft auf ewig,  
b seine Augen spähen unter den Völkern,  
c seine Feinde mögen sich nicht erheben<sup>208</sup>!
- V 8 a Preist, Völker, unseren Gott  
b und laßt vernehmen die Stimme seines Lobes,
- V 9 c der unsere Seelen ins Leben gesetzt hat  
d und nicht straucheln ließ unseren Fuß.
- V 10 a Ja, du hast uns geprüft, Gott,  
b du hast uns geläutert, wie man Silber läutert.
- V 11 a Du hast uns kommen lassen ins Netz,  
b du hast eine Last (?)<sup>209</sup> auf unser Kreuz (Hüften) gelegt.
- V 12 a Du hast Menschen über unser Haupt fahren lassen,  
b wir sind gekommen durch Feuer und Wasser,  
c aber du hast uns hinausgeführt in die Fülle.
- V 13 a Ich komme in dein Haus mit Brandopfern,  
b ich erfülle dir meine Gelübde
- V 14 c für die sich meine Lippen geöffnet haben,  
d und die mein Mund in meiner Bedrängnis gesprochen hat.

<sup>208</sup> Dem *gere* folgend ist die qal-Form קִרְיָנוּ zu lesen zusammen mit der poetischen Form des Personalpronomens der 3. Pers. pl.

<sup>209</sup> Eine unsichere Bedeutung. Vgl. Seybold, Psalmen, 256: „Hpleg. entweder aram (עֹקַל vgl. צֹרֶק), ‚Bedrückung‘, ‚Enge‘, ‚Bedrängnis‘ (G) oder ein nach T zu rekonstruierendes Konkretum ‚Kette‘.“

- V 15 a Brandopfer von Fettschafen will ich dir opfern mit  
Rauch von Widdern,  
b ich will zurichten Rinder mit Böcken.
- V 16 a Kommt und hört  
b und ich will erzählen, alle die ihr Gott fürchtet,  
c was er an meiner Seele getan hat.
- V 17 a Zu ihm hat mein Mund gerufen  
b und Erhebung war unter meiner Zunge.
- V 18 a Frevel wenn ich gesehen hätte in meinem Herzen,  
b nicht hätte der Herr gehört.
- V 19 a Jedoch gehört hat Gott,  
b er hat aufgemerkt auf die Stimme meines Gebetes.
- V 20 a Gepriesen sei Gott,  
b der nicht abweichen hat lassen mein Gebet  
c und seine Huld von mir.

### 3 Begründung der Verwandtschaft und Komplementarität beider Psalmen

Bereits *Delitzsch* hat beobachtet, daß Ps 65 und 66 zu einer Reihe von Psalmen gehören, die „nach der Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet ist. In Ps 65,2 lesen wir: ‚dir bezahlt man Gelübde‘ und in 66,13: ‚ich werde dir bezahlen meine Gelübde‘ ...“<sup>210</sup> Der Zusammenhang der beiden Psalmen geht jedoch weit über diese beiden gemeinsamen Stichworte hinaus, wie ich anhand von drei verschiedenen Aspekten zeigen werde.

(1) *Kult auf dem Zion als Erfüllung von Gelübden*: *Seybold* stellt fest, daß „der gleiche liturgische Hintergrund 66 mit 65 verbindet.“<sup>211</sup> So ist in Ps 65 der erste seiner drei Teile<sup>212</sup>, V 2-5, durch die Erwähnung des Tempels auf dem Zion gerahmt: V 2a „Gott auf dem Zion“ (אלהים בציון), V 5 „wohnen in deinen Vorhöfen, Gut deines Hauses, deines heiligen Tempels“ (ישכן חצריך ישוב ביתך, קדש היכלך). Teil I ist geprägt von der Bewegung hin zum Tempel, dem Anziehungspunkt und Zufluchtsort für „alles Fleisch“ (V 3). Der Tempel ist Ort des Gebetes und der Liturgie: An erster Stelle ist der *Lobpreis* genannt (V 2a). V 2b ergänzt, daß der Lobpreis häufig in Form von *Bitt-*

<sup>210</sup> *Delitzsch*, Psalmen, 435. *Zenger*, Morgenröte, 70, stellt (leider ohne detaillierte Begründung) fest: „Im Psalmenbuch bildet Ps 65 zusammen mit den Psalmen 66; 67; 68 eine durch zahlreiche Stichwortaufnahmen angezeigte thematische Komposition (den vier Psalmen ist die auffällige Doppelüberschrift ‚ein Psalm, ein Lied‘ gemeinsam!), die den Ziongott als den Gott feiert, der alle Chaosmächte entmachtet und der Erde Leben in Fülle schenkt (vgl. als programmatischen Schluß dieser Komposition: Ps 68,36).“

<sup>211</sup> Vgl. *Seybold*, Psalmen, 257.

<sup>212</sup> So, mit anderen, *Zenger*, Morgenröte, 68-70.

*gelübden* als Dank versprochen ist, Bitten, die der „*Erhörer von Gebet*“ (V 3 שָׁמַע חַפְּלָה) offensichtlich gerne erhört. Auch das *Sühnegebet* um Vergebung der Sünden ist genannt (V 4). Während Ps 65,2-5 all dies in der Sprache des Hymnus in beschreibender Weise aussagt, inszeniert Ps 66 eine solche Lobpreis-Liturgie des vom Heilshandeln Gottes betroffenen Volkes. Einer tritt aus der dankenden Gemeinschaft heraus, um in das „*Haus Gottes*“ einzutreten (66,13 אָבֹא בֵּיתְךָ, vgl. 65,5) und dort sein „*in der Bedrängnis*“ gelobtes „*Gelübde zu erfüllen*“ (66,13-14). Dies ist möglich, weil der Herr sein „*Gebet erhört*“ hat (66,19 הִקְשִׁיב בְּקוֹל חַפְּלָה, vgl. 65,3) und die Gemeinschaft aus der Bedrängnis in die Fülle führte (vgl. 66,8-12).

(2) *Machtstaten Gottes*: Ps 65 preist in V 6-14 Gottes machtvollendes Wirken in der *Schöpfung*, Ps 66 dagegen lädt zum Schauen (V 5), Hören (V 16) und Bewundern (V 3) der Machtstaten Gottes in der *Geschichte* ein<sup>213</sup>. In Psalm 65 ist der zweite Teil, V 6-9, gerahmt durch Stichwort- und Motivbezüge der äußersten Grenzen des Erdkreises („*Enden der Erde*“, „*ferne Meere*“, „*Ausgangsstätten von Morgen und Abend*“), deren Bewohner auf Gottes „*furchtbare Taten und Zeichen*“ – נִרְאָה וְאוֹתָהּ (V 6a.9a) – mit *Furcht* reagieren sollen (V 9 וִירָאוּ...מֵאוֹתָהּ). Innerhalb dieses Rahmens wird Gott in hymnischen Aussagen als der gepriesen, der die Schöpfung vor dem Chaos bewahrt (V 7 „*Berge*“: מְכִין הָרִים בְּכַחַ; V 8 „*Meer*“: מְשַׁבֵּחַ שְׁאוֹן יָמִים). Als Schöpfer *segnete* er das Land (Teil III: V 10-14): „*Das kosmische Walten Jahwes bringt der Erde, vorab dem Gelobten Land, den Ernteseegen*.“<sup>214</sup> Während in Teil I, V 2-5, „*alles Fleisch*“ dem Zion *zuströmt*, *geht* das kosmische Wirken Gottes, als Antwort auf das Gebet (vgl. V 6 חֲשַׁנּוּ), vom Zionsheiligtum *aus* (Teil II+III – das Stichwort טוֹב „*Güte*“ bzw. „*Güter/Gutes*“ in V 12 und V 5 deutet eine Rückkehr der Früchte der Erde zum Tempel an). Ps 66 greift besonders in V 1-4 das semantische Feld der *Furchtbarkeit* der *Macht-Taten* Gottes auf. So der geforderte bewundernde Ruf: „*Sagt zu Gott: »Wie furchtbar ist dein Tun, wegen der Fülle deiner Stärke werden dir deine Feinde heucheln«*“ (נִרְאָה: 66,5b vgl. 65,6.9; Wortfeld der „*Stärke*“: 66,3b עֹז כַּח; 66,7 מִשַׁל בְּנִבְרוֹתָ, vgl. 65,7 נִבְרָה כַּח). Mit *Ravasi* ist zuzugeben, daß die in 66,1-4 gewählte Terminologie sowohl Schöpfungs-

<sup>213</sup> *Beaucamp*, Le Psautier, 271: „Action de grâce au maître de l’histoire“; *Deissler*, Psalmen II, 87: „Es ist sogar nicht auszuschließen, daß der Psalm als Formular für bedeutsame Dankopfer in der nachexilischen (...) Gemeinde entworfen wurde, wobei der Horizont der anwesenden Versammlung (V. 16) auf das Erlösungshandeln Jahwes in der Heilsgeschichte ausgeweitet werden sollte.“ *Ravasi*, Salmi II, 328: „(...) il Sal 66 sembra essere sostanzialmente una *tôdâ*, cioè un ringraziamento in cui popolo e personalità rappresentativa sviluppano le componenti diverse del genere secondo fasi diversi; il Sal 66 suppone un ambito liturgico e lo sfondo del tempio (forse postexilico).“

<sup>214</sup> *Deissler*, Psalmen II, 84.

als auch Rettungstaten bezeichnen kann: „Ecco, allora, l' *inno* vero e proprio citato nei vv. 3-4 e dedicato soprattutto all'azione cosmica di Dio anche se con l'introduzione di un lessico ambivalente si può pure supporre un'allusione storica.“<sup>215</sup> Ab 66,5 jedoch wird es eindeutig, daß das grundlegende Rettungshandeln Gottes in der *Geschichte* Israels, der *Exodus*, im Blick ist, (V 6f.12: Auszug – Einzug; Durchzug durch Meer und Jordan<sup>216</sup>). Auch Krisen im Verlauf der Volksgeschichte, wie sie V 9-12 erzählen, werden offensichtlich im Licht des *Exodus* gedeutet (vgl. das für den Exodus charakteristische Verb V 12c „hinausführen“: וְהוֹצֵאנוּ לְרִיחָה).

Ps 65 und 66 zusammengekommen verherrlichen somit in gegenseitiger Ergänzung beide Aspekte des Wirkens Gottes: des Schöpfers und Retters. Die Rettungstaten geschehen offensichtlich unter Einsatz der Schöpfermacht Gottes.

(3) *Das Wort „Fülle“*: In Ps 66,12 findet sich das textkritisch umstrittene Wort רִיחָה „Fülle“. Die LXX und die alten Versionen lesen hier רִיחָה „Weite“: „Du hast uns hinausgeführt ins Weite.“<sup>217</sup> Die Lesart des M-Textes in 66,12 wird jedoch gestützt durch Ps 65,11. Auch dort findet sich die Wurzel רִיחָה: „Reichlich getränkt sind ihre Furchen.“ Dieses Vorkommen der seltenen Wurzel רִיחָה ist ein weiteres Element, das für die Zusammengehörigkeit beider Psalmen spricht. Es besteht auch inhaltlich kein Grund, sich in Ps 66,12 für die leichtere Lesart der LXX zu entscheiden. Die „Fülle“, in die Gott sein Volk „hinausgeführt hat“, ergibt einen guten Sinn. Im Blick auf Ps 65 ergibt sich dann folgender Zusammenhang: Das leidgeprüfte Volk in Ps 66 wurde zu Gott geführt (vgl. V 6) und befindet sich am Tempel (vgl. V 13ff.). Der Tempel aber ist ein Ort der „Fülle“, da die Güter des Landes (65,10-14) als Opfergaben in den Tempel zurückgebracht werden. Dort, bei der Liturgie, werden die Feiernden satt an Gutem (65,5 vgl. 66,13-15: die Fülle der Opfertiere).

#### 4 Die Struktur von Ps 66 im Licht der Konzeption des Dankgelübes

Die Struktur von Ps 66 ist nicht leicht zu erkennen. Es wiederholen sich die Aufforderungen zur Verherrlichung Gottes (V 1f.8), es wiederholt sich die Aufforderung, zu kommen, um Gottes Tun zu sehen bzw. zu hören (V5.16), dennoch variieren die Themen: Furchtbarkeit der Taten (V 3), Exodus (V 6-7), durch schwere Prüfungen geführt werden (V 8-12), Gebetserhörung (V 16-20). Besonders gravierend ist der Übergang in V 13 von einem kol-

<sup>215</sup> So mit *Ravasi*, Salmi II, 335:

<sup>216</sup> Zu diesem Vers schreibt *Ravasi*, Salmi II, 340: „La tipologia esodica sembra ormai limpissima...“

<sup>217</sup> Vgl. dazu *Ravasi*, Salmi II, 340f.

lektiven zu einem individuellen Gebet: Bis V 12 spricht offensichtlich eine Gemeinschaft (V 1b-12, „wir, unser“), ab V 13 spricht eine einzige Person (V 13-20: „ich, mein“). Mir scheint, daß sich Struktur und innere Einheit des Psalms im Licht des Dank-Bekenntnis-Gelübdes plausibel machen lassen. Doch zuvor seien noch einige andere Strukturanalysen kurz vorgestellt.

Häufig werden V 1-7 als *Lobhymnus* von der anschließenden kollektiven (V 8-12) und individuellen (V 13-20) *Danksagung* unterschieden<sup>218</sup>. In einem davon abweichenden Vorschlag gliedert *Ravasi* den Text in fünf Strophen, die ihrerseits jeweils in ein eröffnendes *Invitatorium* mit daran anschließendem *Hymnus* unterteilt sind (ausser V 13b-15: hier ist eine Opferliturgie beschrieben):

I	V 1-4	kollektiv	
	V 1-2	Invitatorium	
	V 3-4	Hymnus auf das kosmische und geschichtliche Wirken Gottes	
II	V 5-7	kollektiv	
	V 5	Invitatorium	
	V 6-7	Hymnus auf das geschichtliche Wirken Gottes	
III	V 8-12	kollektiv	
	V 8-9	Invitatorium	
	V 10ff.	Hymnus auf das geschichtliche Wirken Gottes	
IV	V 13-15	individuell	
	V 13a	Invitatorium	
	V 13bf.	Feier der Opferliturgie	
V	V 16-20	individuell	
	V 16	Invitatorium	
	V 17ff.	Hymnus auf das geschichtliche Wirken Gottes <sup>219</sup> .	

M.E. bleibt *Ravasis* Analyse zu schematisch. Es entsteht der Eindruck einer geradezu sterilen Aneinanderreihung leicht variierender Invitatorien und Hymnen. Für *Seybold* dagegen spiegelt der Text zumindest in Auszügen den Verlauf der Liturgie einer Gelübdedankfeier: „Der Eingang enthält einen doppelten Aufruf zum Lobgesang (1b-4) und zum ‚Schauen der Taten Gottes‘ (5-7), jeweils durch Vorlage der Lobpreisworte (3aß-4) und eines hymnischen Stücks (6-7) erweitert. Dann folgen Teile aus den Berichten der Feiernden: ein Wir-Bericht einer Gruppe, die schwere Prüfungen hinter sich

<sup>218</sup> So *Beaucamp*, *Le Psautier*, 272; *Deissler*, *Psalmen* II, 87; *Kraus*, *Psalmen* I, 457.

<sup>219</sup> Vgl. *Ravasi*, *Salmi* II, 331-334.



hat (8-12), ein Gelübdebericht mit Opferpräsentation eines einzelnen (13-15) und, ebenfalls von einem einzelnen (dem gleichen Beter?), ein Erhörungsbericht mit Lobpreisbekenntnis (16-20).<sup>220</sup> Auch Seybolds Analyse kann nicht ganz überzeugen. Für ihn sind der Wir-Bericht (V 8-12), der individuelle Erhörungsbericht (V 16-20) und die Opferpräsentation im Gelübdebericht (V 13-15) ganz unterschiedliche, je eigenständige Aktivitäten innerhalb des weitgespannten Rahmens der liturgischen Feier. Er sieht das Wesen des Gelübdes nicht richtig.

Unsere bisherigen Untersuchungen zum *tôdâ*-Gelübde dagegen haben eindeutig ergeben, daß mit der Opferdarbringung Erzählungen (ספר: Ps 22,23 vgl. Ps 66,16a), Danksagung und Aufforderung zum Lob Hand in Hand gehen. Alle diese Elemente finden sich (kollektiv und individuell) in Ps 66,1-4.5-20 wieder. Es liegt daher nahe, all diese verschiedenen Elemente als integrale Bestandteile des Gelübdes (V 13-15) zu verstehen. Der ganze Psalm erweist sich demnach als eine kultische Feier anläßlich der Erfüllung eines kollektiven Dank-Bekenntnis-Gelübdes. In diesem Licht zeigt sich folgende Struktur des Textes. Die kollektive Aufforderung an alle Völker, „unseren Gott“ um seines Heilswirkens willen zu preisen (V 5-9) und die individuelle Aufforderung (V 16-20) entsprechen und ergänzen sich. Beide Einheiten sind in ähnlicher Weise gerahmt und strukturiert:

V 5	Aufforderung: <i>Kommt und seht die Taten Gottes</i>	V 16	Aufforderung: <i>Kommt und hört, was er getan hat</i>
V 6-7	Erzählung: <i>Er hat gewendet das Meer in Festland</i>	V 17-19	Erzählung <i>er hat gehört auf die Stimme meines Gebetes</i>
V 8-9	Aufforderung zu Dank <i>Preist unseren Gott, der (ברכו)</i>	V 20	Dank <i>Gepriesen Gott, der (ברוך)</i>

Wie die schematische Gegenüberstellung veranschaulicht, zeigt sowohl das kollektive als auch das individuelle Dank-Bekenntnis den Verlauf: Aufforderung, Gottes Tun wahrzunehmen – Erzählung – Aufforderung zum Lobpreis Gottes, der solches (Erzählung) tut, bzw. am Ende Lobpreis Gottes, der solches (Erzählung) getan hat.

In den zwischen den beiden Dank-Bekenntnissen (V 5-9, 16-20) liegenden Versen V 10-15 sind die Sprecher ausschließlich Gott zugewandt. In V 10 wird Gott mit dem Namen „Elohim“ angesprochen, der in den folgenden Versen durch Personalpronomen („Du“, „Dein“) ersetzt wird. Zunächst erzählt die Gemeinschaft das Schwere, das sie durchlebte. Vom guten Ende

<sup>220</sup> Seybold, Psalmen, 256.

her kann sie all die Leiden (vgl. V 12 „durch Feuer und Wasser“) positiv als läuternde Prüfungen deuten (V 10 „Du hast uns geprüft..., Du hast uns geläutert/geschmolzen wie man Silber läutert/schmilzt“). Dann übernimmt ein Einzelner das Wort und kündigt die Erfüllung des Gelübdes an, das er in der Bedrängnis gelobt hatte (V 13-15). Seine Geschichte erzählt von der Annahme und Erhörung des Bittgelübdes (vgl. das Wortfeld des Gebetes in: V 14 „es öffneten sich meine Lippen; es sprach mein Mund“; V 17 „zu ihm rief mein Mund; unter meiner Zunge war Lobpreis“; V 19 „er merkte auf die Stimme meines Gebetes“). Die Tatsache, daß Gott Bitten und Gelübde nicht zurückweist, wird Anlaß zum Gotteslob.

Das Zusammenspiel von Einzelperson (V 13-20) und Gemeinschaft (V 5-12) wird im Text nicht näher erläutert. Es bleibt offen für verschiedene Deutungen. Wahrscheinlich sollen sich die beiden Dankbekenntnisse ergänzen (vgl. V 5 „Kommt und seht“ – V 16 „Kommt und hört“). So erscheint der positive Ausgang des leidvollen Weges (V 9 ins Leben; V 12 in die Fülle) als Frucht einer betend durchgehaltenen Gottesbeziehung. V 1-4 liegen der *tôdâ*-Liturgie voraus. Wie bereits erwähnt, verknüpft dieser universale Aufruf zur bewundernden Anbetung Gottes die beiden inhaltlichen Schwerpunkte beider Psalmen, Gottes Machttaten in der Schöpfung (Ps 65) und in der Geschichte (Ps 66,5-20).

## 5 Ergebnisse zum Gelübde

Obwohl der entsprechende Begriff fehlt, spricht dennoch alles dafür, das Gelübde in Ps 66 als *tôdâ*-Gelübde zu identifizieren (auch *Brandopfer* עֹלָה können Gegenstand von Dankgelübden sein, vgl. Lev 22,18; Ri 11,31). Die entsprechenden charakteristischen Merkmale brauchen nicht mehr wiederholt zu werden. Wenn man den einzelnen Sprecher ab V 13 als Liturgen, Vorsteher oder Repräsentanten der Gemeinschaft versteht, dann handelt es sich, trotz individueller Sprache (V 13f. „mein Gelübde“) um ein kollektives Bittgelübde.

Eine wichtige Einsicht für das Gelübdeverständnis ergibt sich aus Ps 65,2-5. Unter den verschiedenen Arten des Gebetes, die im Zionstempel im Rahmen der Liturgie vollzogen werden, kommt den Gelübden eine herausragende Stellung zu. An erster Stelle steht ja der Lobpreis Gottes. Gelübde geloben dankbare Verherrlichung Gottes für erfahrene Gebetserhörung. Sie verbinden dabei Bitte und Lobpreis, so daß sie selbst als Bittgelübde Anbetung und Verehrung Gottes als letztes Ziel beabsichtigen. Als „Veröffentlichung“ und „Verkündigung“ der Taten Gottes rufen sie die Zuhörer in diesen Lobpreis Gottes hinein. Wie die Aufforderungen „Kommt und seht“ bzw. „Kommt und hört“ (V 5.16) ausdrücklich betonen, sollen die Zuhörer Zeugen der Taten Gottes werden. „In der Confessio liegt Israels Apostolat. (...) Es geht

um «Veröffentlichung» des Lobes Gottes, Publikation (64,10; 71,14f.; 75,2; 92,3.16) [...]; immer wird grundsätzlich die Welt im ganzen vor Gott offengelegt (Ps 104), der Erdkreis und gerade auch die Heidenvölker zum Preisen aufgefordert oder wie selbstverständlich darin einbezogen (66,1.4.8; 67,4-6; 96,1.3).<sup>221</sup> So „konstituiert sich im wechselseitigen Zuruf des Bekenntnisses göttlicher Großtaten die religiöse Gemeinde (...). Und im freimütigen Zeugnis, das selbst Anfeindung und Verfolgung nicht scheut, lädt die Gemeinde immer neue Menschen zur Teilhabe am Gotteslob ein und zeigt dadurch an, daß sie, unbeschadet des Bewußtseins partikulärer Berufung, dazu bestimmt ist, sich zur Universalität zu erweitern.“<sup>222</sup>

## VIII PS 50: ERFÜLLE DEM HÖCHSTEN DEINE GELÜBDE

### 1 Übersetzung

- V 1 b „Der Gott der Götter JHWH hat gesprochen  
c und rief die Erde auf vom Aufgang der Sonne bis zu  
ihrem Untergang.  
V 2 Von Zion, von der Vollendung der Schönheit, erschien<sup>223</sup> Gott.  
V 3 a Es komme unser Gott  
b und nicht soll er schweigen,  
c Feuer frißt vor Seinem Antlitz,  
d und um Ihn her stürmt es sehr.  
V 4 a Er ruft zum Himmel von oben her,  
b und zur Erde, um sein Volk zu richten:  
V 5 c Versammelt mir meine Frommen,  
d die meinen Bund schlossen überm Opfer!  
V 6 e Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,  
f denn Gott, Richter ist er.  
V 7 a Höre, mein Volk,  
b und ich will sprechen, Israel,  
c (und) ich will gegen dich Zeugnis ablegen,  
d Gott, dein Gott bin Ich.

<sup>221</sup> von Balthasar, *Alter Bund*, 192f.

<sup>222</sup> Schaeffler, *Sprachlehre*, 116.

<sup>223</sup> Zur vergangenheitlichen Übersetzung der Verben in der SK-Form vgl. *Hossfeld*, Psalm 50, 89f.: „Das interne Gefälle der Einleitung kommt auch im Zeitaspekt der Verben zum Ausdruck. Der Sprecher setzt mit seiner Schilderung ein, als Jahwe schon zu rufen begonnen hat und vom Zion her schon strahlend aufgegangen ist (Vergangenheit in V 1f.). Das Theophaniesgeschehen ist also schon zugange. Nach dem Einschub in V 3a schwenkt die Schilderung ins Präsens bzw. in die Gegenwart um...“ Vgl. auch *Gese*, Psalm 50, 150.157.

- V 8 a Nicht wegen deiner Opfer weise ich dich zurecht,  
b und deine Brandopfer sind vor mir immerfort vor Augen.
- V 9 a Nicht nehme ich aus deinem Haus einen Stier,  
b aus deinen Hürden Böcke.
- V 10 a Denn mein ist jegliches Tier des Waldes,  
b das Vieh auf tausend Bergen.
- V 11 a Ich kenne alles Geflügel der Berge,  
b und das Getier des Feldes ist bei mir.
- V 12 a Wenn ich Hunger hätte, nicht würde ich es dir sagen,  
b denn mein ist die Erde und ihre Fülle.
- V 13 a Esse ich etwa Fleisch von Stieren?  
b und Blut von Böcken soll ich trinken?
- V 14 a Opfere Gott ein Dank-Bekenntnis-Opfermahl,  
b und erfülle dem Höchsten deine Gelübde
- V 15 c und rufe mich an am Tag der Bedrängnis!  
d Ich werde dich herausreißen  
e und du wirst Mich ehren.
- V 16 a Und zum Frevler spricht Gott:  
b Was hast du, daß du meine Satzungen aufzählst  
c und meinen Bund in deinen Mund nimmst?
- V 17 a Du aber hassest Zucht  
b und wirfst meine Worte hinter dich.
- V 18 a Wenn du einen Dieb siehst, so hast du Wohlgefallen  
bei ihm<sup>224</sup>  
b und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft ( wörtl. hast du  
deinen Teil).
- V 19 a Deinen Mund sendest du mit Frevel,  
b und deine Zunge spannt Trug vor<sup>225</sup>.
- V 20 a Bei der Versammlung redest du gegen deinen Bruder,  
b auf den Sohn deiner Mutter legst du Schande.
- V 21 a Dies hast du getan  
b und ich habe geschwiegen.  
c Du hast dir gedacht, Ich sei wie du.  
d Ich will (werde) dich zurechtweisen  
e und es dir vor deine Augen stellen!

<sup>224</sup> Vgl. dazu *Delitzsch*, Psalmen, 368f.: „וְהָרָץ nicht von רָץ (LXX Trg. Syr. Saad. Lth), wovon וְהָרָץ zu vokalisieren wäre, sondern von רָצָה, hier wie Job 34,9 mit עָם: Gefallen haben am Umgang mit jem., parall. Teil haben (gemeinschaftliche Sache machen) mit jem. wie Jes. 57,6.“

<sup>225</sup> So mit *Gese*, Psalm 50, 151f.

- V 22 a Seht dies doch ein, ihr, die ihr Gott vergeßt  
 b damit ich nicht zerreiße  
 c und keiner ist (da), der herauszieht.  
 V 23 a Der ein Dank-Bekenntnis Opfernde ehrt mich  
 b und auf den (Lebens-) Weg achtet<sup>226</sup>,  
 c schauen lasse ich ihn das Heil Gottes“

## 2 Erste Orientierung: Der Ort des Gelübdes in Ps 50

Stellen wir das in V 14b genannte Gelübde in den Zusammenhang des Psalms hinein. Der erste Teil, V 1-6, schildert eine Theophanie. Wie die Teileinheit der V 4-6 präzisiert, erscheint Gott zum Gericht (V 4 לָרִין עָמוּ; V 6 כִּי אֱלֹהִים שֹׁפֵט הוּא). Gerichtet wird Israel (V 7), das von Gott „mein Volk“, „meine Frommen“, „die den Bund mit mir schlossen“ genannt wird (V4.5.7). Himmel und Erde sind bei diesem Gericht als kosmische Zeugen angerufen (V 1b.4.6)<sup>227</sup>. Die Anspielung an den Bundesschluß beim Opfer (V 5) sowie die „Selbstvorstellungsformel“ zu Beginn der Anrede Israels, „Gott, dein Gott bin Ich“ (V 7d), bringen die Zionstheophanie mit der Sinaitheophanie (Ex 19; vgl. bes. Dtn 5,2-5.22) in Beziehung. Die Theophanie mündet in die Gerichtsrede Gottes, ein „Zeugnis“ gegen das Fehlverhalten des Bundesvolkes (V 6a.7c אֲעִידָה בָּךְ). Die Gerichtsrede hat, analog zu den zwei Tafeln des Dekalogs, zwei Schwerpunkte: Israels Opferkult (V 8-14) und das von den Bundessatzungen (V 16b חָקִי; V 16c בְּרִיתִי) geregelte gemeinschafts-bezogene Verhalten (V 18-22). V 23 faßt beide Teile der Gerichtsrede – Opferkult (V 23a vgl. V 14: *tôdâ*) und bundesgemäßen Lebenswandel (V 23b: *Weg*) – zusammen.

Die Gelübde werden in V 14 im Kontext der „Opferkritik“ (V8-14) an gewichtiger Stelle erwähnt: „Opfere Gott *tôdâ* und erfülle dem Höchsten deine *Gelübde*!“ Der synthetische Parallelismus beider Versglieder läßt erkennen, daß mit dem Gelübde ebenfalls *tôdâ*-Opfer gemeint sind. Mit den beiden Imperativen in V 14 ist der dritte Imperativ in V 15 verknüpft. Israel wird folglich nicht nur die Darbringung der *tôdâ* geboten, sondern auch der Hilfeschrei zu Gott in der Bedrängnis. Gott wird retten und die Geretteten werden „Gott die Ehre geben“. In V 14-15 sind drei Glieder miteinander verkettet: „Opfere *tôdâ*“ – „rufe Gott an in der Not“ – („er wird dich retten“) – „du wirst Gott ehren“. Der resümierende V 23a verknüpft das erste und letzte Glied dieser Dreierkette: „Wer *tôdâ* opfert, ehrt mich.“ In dieser

<sup>226</sup> Der Ausdruck וְשָׂם דָּרֶךְ ist wahrscheinlich elliptisch und steht für שָׂם אֵל לְבוּ, seine Aufmerksamkeit richten auf. Vgl. dazu Gese, Psalm 50, 152.

<sup>227</sup> So mit Hossfeld, Ps 50, 92.

Konstellation wird deutlich, daß gerade durch das *tôdâ*-Opfer und das *tôdâ*-Gelübde Gott die Ehre gegeben wird.

### 3 Eine Exegese der Gerichtsrede über die Opfer (V 8-15)

Dieses Kapitel hat zum Ziel, die Aufforderung, Gott *tôdâ* zu opfern und Gelübde zu erfüllen (V 14), vom unmittelbaren Kontext her (V 8-14) zu erhellen. Diesbezüglich deutet eine sorgfältige Struktur – je zwei einander korrespondierende Verse (V 8.9 par. 13.14) umrahmen ein durch Inklusion markiertes Zentrum (V 10-12) – auf eine präzise geformte Aussage hin. Das erste Verspaar, der äußere Rahmen gewissermaßen, hat die Nennung spezifischer Opferarten als Gemeinsamkeit: V 8 „Schlachtopfer“/„Brandopfer“ (זבחין/עליתך), V 14 „*tôdâ*-Opfer“ (זבח תודה). V 8 stellt das Berechtigte und Gültige dieser Opfer nicht in Frage, V 14 gebietet sogar, die *tôdâ* zu opfern. Ein klares „nein“ formuliert das Verspaar des inneren Rahmens (V 9.13). Die Aufzählung von „Stieren“/„Böcken“ bzw. „Fleisch von Stieren“/„Blut von Böcken“ (פר, אבירים, עתורים) sowie insbesondere die rhetorische Frage V 13 verdeutlichen den „Einspruch“ Gottes: „Soll ich etwa das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken?“ Dieses „Nein“ zu der Auffassung, Gott bedürfe der Speise von Menschen, wird vom Zentrum her theologisch begründet. V 10-12 ist durch die Aussage gerahmt, daß Gott Schöpfer und daher Eigentümer der belebten Erde ist: „Denn mein ist jegliches Tier des Waldes“/„denn mein ist die Erde und ihre Fülle“ (V 10a.12b) ist. Fazit: Die „Opferkritik“ der V 8-14 richtet sich gegen ein verzerrtes und irregeleitetes Verständnis des Opferkultes. Nach dieser Auffassung dienen Opfer zur Speisung des hungernden Gottes. Der Kult steht also unter dem Vorzeichen eines bedürftigen und daher auf die Menschen angewiesenen Gottes. Der Mensch *muß* die Liturgie feiern, weil Gott die Opfer braucht. Diese irrige Vorstellung verkennt also Gott („den *Höchsten*“ V 14b). Wie ist im Licht dieses Zusammenhanges die Forderung der *tôdâ* zu verstehen? Wenngleich sich vermuten läßt, daß es ein Opfer sein muß, das dieses Fehlverständnis ausschließt, wird V 14 dennoch in sehr unterschiedlicher Weise interpretiert.

### 4 Zwei verfehlt Interpretationen von V 14

Bisher habe ich ohne Diskussion vorausgesetzt, daß V 14 das *tôdâ*-Opfer im Blick hat. Das genaue Verständnis von V 14 hängt aber von der Interpretation der Opferkritik in V 8ff. ab. Werden diese Verse im Sinne einer Verwerfung der materiellen Opfer überhaupt verstanden, so hat dies Konsequenzen für die Interpretation von V 14.

a *Metaphorisches Verständnis: statt materieller Opfergaben  
ein spirituelles Opfer*

Zu dieser folgenden Deutung bemerkt Gese: „Aber eine Interpretation im metaphorischen Sinn ‚opfere Gott Dank‘ hat die Auslegung bis in unsere Zeit bestimmt.“<sup>228</sup> Bei dieser Interpretationsrichtung wird zwar der Parallelismus in V 14 ernstgenommen und das Gelübde in V 14b als *tôdâ*-Gelübde verstanden, aber die Opferkritik der V 8-13 werden im Sinne einer Verwerfung der äußerlichen, materiellen Opfer und damit des Opferkults überhaupt gedeutet. Im Gegenzug zu dieser Verwerfung fordert V 14 mit dem Imperativ „*opfere Gott die tôdâ*“ ein rein geistiges Opfer, nämlich das Lob Gottes, ein Opfer also im übertragenen Sinn. Diese Sicht wird aus den Worten *Delitzschs* besonders deutlich: „Ebendeshalb ist, was Gott will, gar nicht der äußere Opferkultus, sondern das geistliche Opfer, der inwendige Kultus v. 14. (...) Es werden den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit der erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt (wie z.B. Sir. 32,1-9), sondern das äußere Opfer scheint überhaupt gegen das innere verworfen zu werden.“<sup>229</sup> In dieser Linie schreibt *Gunkel*: „Der Psalm sagt es in geistreicher Wendung, die ebenso kühn ist wie der Gedanke selber: schlachte Jahve ein Danklied, damit bezahlst du Gott deine Gelübde! d.h. hast du in der Stunde der Drangsal Jahve eine Gabe gelobt und bist von ihm gnädig errettet worden, so bringe nicht Tiere dar, sondern singe ihm ein frommes Lied: das wird ihm besser gefallen!“<sup>230</sup> In die gleiche Richtung, aber etwas gemäßigter, interpretiert auch *Spieckermann*: „(...) zur Frage nach dem wahren Gottesdienst (...): Im Zentrum von Ps 50 steht bei dieser Frage die תודה (V 14.23), die hier spiritualisiert als Dank- und Loblied verstanden wird, ohne dabei ihre Bestimmung als konkrete Opfergabe ganz verloren zu haben. Gotteslob, das ist nach Ps 50,14f. תודה, das ist Erfüllung der Gelübde, das ist aber auch der Klageschrei in der Not, dem Gott die Erhörung nicht versagt.“<sup>231</sup>

b *Das Gelübde als Versprechen des Gehorsams*

Bei der Interpretation von V 14 wurde der parallelismus membrorum nicht immer ernst genug genommen. So kam es, daß die Anspielung an den Bundesschluß in V 5, sowie die an die zweite Tafel der Zehn Gebote erinnernde

<sup>228</sup> Gese, Psalm 50, 161.

<sup>229</sup> Delitzsch, Psalmen, 368.

<sup>230</sup> Gunkel, Psalmen, 216; vgl. Kittel, Psalmen, 185; Baethgen, Psalmen, 148; vgl. auch die Auflistung der Vertreter dieser Interpretation von Mannati, Psaume 50, 32 Anm. 1.

<sup>231</sup> Spieckermann, Rede Gottes, 161.

Thematik der V 16-21 dazu Anlaß gab, die Gelübde auf den Bundesgehorsam zu beziehen. So etwa *Knabenbauer*: „(...) quae Deo promisisti, haec solve; promisit autem populus praepriis in conclusione foederis: cuncta quae locutus est Dominus faciemus (Ex 19,8) et huius promissionis documentum et signaculum apud singulos est circumcisio (cf. Gal. 5,3).“<sup>232</sup> Diese Interpretation liegt zum Teil auf der Linie von *Bellarmin*, für den jedoch nicht der Gehorsam allein, sondern auch die Verpflichtung zur Danksagung in V 14 enthalten ist: „*Et redde Altissimo vota tua*, id est, postquam Deum, ut est in se, laudasti; respice illum, ut est auctor et fons omnium bonorum tuorum, qui ex te nihil es, et redde illi gratiarum actionem, *et solve tributum oboedientiae, quod est praecipuum votum inter omnia vota tua*: hoc enim promisisti, cum ad populum et familiam eius admissus es...“<sup>233</sup> Als protestantischer Vertreter dieser Deutung ist auch *Delitzsch* zu nennen: „Statt der Tiere, die man schlachtet, um ihr Fleisch auf dem Altar empor-dampfen zu lassen, und deren Blut man auf oder an den Altar ausgießt, will Gott Dank des Herzens und *Leistung des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den Menschen Angelobten...*“ (*Hervorhebung H.T.*)<sup>234</sup>.

## 5 Das *tôdâ*-Opfer als Bekenntnis der wahren Beziehung des Menschen zu Gott

Im Unterschied zu diesen beiden nicht haltbaren Deutungen wird in V 14 ein konkretes Opfer geboten: „Nachdem wir voraussetzen können, daß in Ps 50 nicht *a priori* jedes Opfer, sondern das übliche Opferverständnis abgewiesen wird, ist es möglich, V. 14a wörtlich zu verstehen: ‚schlachte (als Opfer) Gott eine Toda‘, wobei Toda das in Lev 7,12ff als Sonderform des Mahl-opfers beschriebene Dankopfer ist, das (...) als Gegenstand der Gelübde der Klagelieder des Einzelnen eine kaum zu überschätzende Rolle spielt.“<sup>235</sup> Abgelehnt wird in V 9-13 ein Opferverständnis, „wodurch die absolute Transzendenz und Personalität Jahwes verdunkelt wird.“<sup>236</sup> Ist Gott, als hungriger, vom Menschen abhängig, so wird die Mensch-Gott-Beziehung geradezu auf den Kopf gestellt. Dies hat *Johanna Bos* sehr pointiert herausgestellt: „The theme of Psalm 50 is idolatry – idolatry in its most

<sup>232</sup> *Knabenbauer*, Commentarius, 196.

<sup>233</sup> *Bellarmin*, Explanatio, 322.

<sup>234</sup> *Delitzsch*, Psalmen, 368.

<sup>235</sup> *Gese*, Psalm 50, 162; vgl. auch *Bos*, Oh, When the Saints, 69; vgl. vor allem auch *Hossfeld*, Ps 50, 94-96. Er folgt *Gese*.

<sup>236</sup> *Deissler*, Psalmen II, 38. So z.B. auch *Kraus*, Psalmen I, 377f.; *Beaucamp*, Le Psautier I, 218; *Ravasi*, Salmi I, 906-908.



subtle sense of a distortion of God's nature and the resulting distortion of the relationship between God and people on the one hand, the people among themselves on the other hand. All other themes are subordinated to this major theme. V. 22 is crucial in this regard since it articulates the outrageous thought that in fact the people have created God in their image. (...) it is clear that these devotees are deceived about the nature of God and about the nature of their relationship to God. The saints have turned the truth upside down for it is not God who is dependent on the people but the people who are dependent on God for their very existence.<sup>237</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt sich folgende Frage: Kann durch das *tôdâ*-Opfer die irrige Opfervorstellung vermieden und die Mensch-Gott-Beziehung in ihrer Wahrheit ausgedrückt werden? Wesentliches Element dieser Opferart ist ja das *Dank-Bekenntnis*. In der Danksagung anerkennt und bekennt der Mensch, daß er ein von Gott Beschenkter ist. In diesem Licht erklärt sich auch die in V 15 ebenfalls gebotene *Anrufung Gottes* in der Not. Wie in der Danksagung, so bringt der Mensch auch im Hilfeschrei seine Angewiesenheit auf Gott zum Ausdruck. Die Rettung führt den Menschen zur Danksagung zurück. Anrufung Gottes in der Not und Danksagung, beides gibt Gott das Ihm gebührende Gewicht (so in Anlehnung an die Grundbedeutung des Wortes כבד): „God's honor lies in being called on in trouble and being given due thanks after deliverance. (...) It is God's proper activity to deliver the people, not to receive food from them; it is the people's proper activity to call on God for their deliverance and to give him thanks.“<sup>238</sup> Pervertiert das falsche Opferverständnis die Grundrelation Mensch-Gott, so bekennt die Danksagung die Wahrheit dieses Verhältnisses: „Ps 50 dagegen sieht im Dankopfer den Maßstab für jeglichen kultischen Vollzug, denn im Dankopfer kommt die gewünschte Opfergesinnung zur Geltung: Der einzelne wie das Volk, ein jeder erkennt die Majestät Jahwes an, der Schöpfer und Eigentümer der Welt ist und der aus jeglicher Not rettet.“<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> So Bos, Oh, When the Saints, 71. Obwohl Weiser, Psalmen, 268, mit der metaphorischen Deutung von V 14 irrt, erfaßt er das Grundanliegen der V 9-13 sehr treffend: „Daß also Gott von den Menschen und ihren Gaben abhängig gedacht wird, darin zeigt sich der Abgrund einer inneren Unwahrhaftigkeit, in der sich der Mensch Gott gegenüber selbständig macht, sich ihm gegenüberstellt (...) Und doch ist der wirkliche Sachverhalt gerade umgekehrt...“

<sup>238</sup> Bos, Oh, When the Saints, 69.

<sup>239</sup> Hossfeld, Ps 50, 96 (vgl. 95).

## 6 Ergebnisse für das Verständnis des *tôdâ*-Gelübdes

### a Die besondere Bedeutung des *tôdâ*-Gelübdes zur Ehrung Gottes

Ps 50,14 ist m.E. der Psalm, der die Bedeutung der Gelübde am eindrücklichsten ins Licht hebt. Gelübde versprechen Dank bzw. Dank-Bekenntnisse. In der eschatologischen Perspektive des prophetischen Psalms wird das Dank-Bekenntnis-Opfer als einzig gültiger Maßstab aller Gottesverehrung gelten gelassen. Wer *tôdâ* opfert, gibt Gott *Gewicht* (V 23 וְכָה יִכְבְּרֵנִי חוֹדֶה יִכְבְּרֵנִי), indem er öffentlich (im Kult) bekennt, daß er Gott alles, zutiefst sich selbst, verdankt. Wie V 15 ergänzt, räumt auch der Bittende Gott allen Platz in seiner Existenz ein: der Aufschrei der Ohnmacht bekennt letztlich Gottes Allmacht. Durch diese beiden Pole also, Dank und Bitte, wird Gott als der „Höchste“ (V 14) verherrlicht – umso mehr weil Bitte zur Rettung und damit schließlich zum Dank führt. Das *tôdâ*-Gelübde verbindet Bitte und Dank: schon in der Not garantiert es das Dank-Bekenntnis nach dem Geschenk der Rettung.

### b Verpflichtung zum Dank aus Freiheit

Begriffe wie Abhängigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit finden sich im Text selbst nicht. Dennoch wird in V 9.12-13 eine Gott-Mensch-Beziehung gezeichnet, die auf Abhängigkeit beruht. Ein Opferkult angesichts eines bedürftigen Gottes steht unter unfrei machenden Vorzeichen von Notwendigkeit und Zwang. V 11-12 dagegen wollen zum Ausdruck bringen, daß Gott des Menschen nicht bedarf: „sein ist der Erdkreis und dessen Fülle“. Der Mensch darf wissen, daß Gott die Verehrung, konkret den Kult, nicht braucht. Die Zuwendung des Menschen zu Gott wie auch die Zuwendung Gottes zum Menschen beruht auf Freiheit. Dies gilt in besonderer Weise für den Akt der Danksagung (die *tôdâ*). So paradox es klingen mag, gerade das *tôdâ*-Gelübde ist eine in *Freiheit* und *Freiwilligkeit* eingegangene *Verpflichtung* zum Dank an Gott, den Höchsten.

#### Exkurs 6:

„Meinen Bund geschlossen auf dem Opfer“ – ein Ausblick auf den inneren Zusammenhang von Ps 50

Die Frage nach dem inneren Zusammenhang der beiden thematisch unterschiedlichen Teile der Gerichtsrede Gottes (V 7-15/16-22) wurde und wird immer wieder gestellt. Hinweise dafür, daß Ps 50 als einheitliche Komposition zu sehen ist, gibt es genügend. Neben bedeutsamer Stichwortbezüge – חָרַשׁ in V 3.21; יָכַה in

V 8.21; בריח in V 5.16 – sei nochmals in Erinnerung gerufen, daß der Schlußvers V 23 beide Redeteile zusammenfaßt und miteinander verklammert<sup>240</sup>.

Da Ps 50 mit seiner Theophanie vom Zion her (V 1-6) auf Theophanie und Bundesschluß am Sinai/Horeb (Ex 19,14-20; 24; Dtn 5) zurückblickt, werden die beiden Teile der Gerichtsrede mit den beiden Tafeln des Dekalogs verglichen: „Deren Zweiteilung entspricht auch in der Sache der systematisierenden Zwei-Tafel-Einteilung des Dekalogs in Kultus (Gottesgebote) und Ethos (Sozialgebote).“<sup>241</sup> Für *Augustinus* und in seinem Gefolge *Bellarmin* besteht der Sinn der Nebeneinanderordnung der Aufforderungen zum Lobopfer (V 14) und der Ermahnung zum Gehorsam (V 16ff.) darin, das Wesen des wahren Lobes Gottes zu verdeutlichen. Das Lob der Lippen wird erst durch das Lob des Lebens authentisch (zu V 23): „At unde est quod summa salutis ponitur in oblatione sacrificii laudis? S. Augustinus respondet: ex eo esse quod nemo vere laudat Deum, nisi pius sit; impii enim si verbis laudant, vita non laudant; ac per hoc non vere laudant, cum verbis eorum vita contradicat.“<sup>242</sup> *Gese* sieht die Absicht beider Redeteile darin, jeweils das Ganze des menschlichen Lebens von Gott bestimmt sein zu lassen: „Neben das ‚Toda-Schlachten‘, in dem das gesamte menschliche Leben total in die kultische Sphäre eingebracht ist, tritt das ‚Auf-den-Weg-Achten‘, in dem der Mensch sein Leben total in die Zucht der göttlichen Wahrheit stellt.“

Mir scheint, daß sich die innere Einheit von kultischem und ethischem Teil in Ps 50 im Licht der oben vorgeschlagenen Deutung noch anders erklären läßt. Auch V 5 ist in dieser Hinsicht aufschlußreich: „die meinen Bund schlossen über dem Opfer.“ Diese Aussage situiert das Versprechen des Bundesgehorsams im Rahmen der Opferliturgie. Beim Opfer muß es, so die Perspektive von V 14, um die Anerkennung und „Gewichtung“ Gottes als des Höchsten gehen. Diese „Ehrung“ Gottes ist die Voraussetzung dafür, auch „sein Wort“, „seine Weisung“, „seinen Bund“ (V 16f.) als Wort von höchstem Gewicht an- und ernst zu nehmen. Genau dies geschieht aber gemäß des Vorwurfes in V 16-17 nicht. Wohl in Konsequenz der Vorstellung von einem „abhängigen Gott“, der mit dem Kult gleichsam „abgespeist“ wird, nimmt das Volk Gottes Satzungen zwar in den Mund, „wirft“ sie dann aber in konkreten Lebensvollzügen verächtlich „über die Schulter“ (V 17ff.).

Fazit: Die besondere Komposition von Ps 50 scheint die Aussage nahezu legen, daß ein innerer Zusammenhang besteht zwischen der im Kult vollzogenen Gottesbezie-

<sup>240</sup> Vgl. *Gese*, Psalm 50, 154: „Der klare Aufbau widerrät jeder Hypothese einer Aufspaltung in zwei ursprüngliche Psalmen, wie sie etwa von H. Schmidt versucht worden ist. (...) Schließlich kennzeichnet der Schlußvers 23 ausdrücklich beide Hälften als ein zusammengehöriges Ganzes. Diese Zusammengehörigkeit der menschlichen Beziehung zu Gott und Mitmensch im Gesetzesverständnis von Ps 50 muß gebührend beachtet werden.“ Vgl. auch *Hossfeld*, Ps 50, 83-84. Für ihn sind allerdings V 3a und 16a sekundäre Zusätze.

<sup>241</sup> *Hossfeld*, Ps 50, 84; vgl. *Gese*, Psalm 50, 154 u.ö.

<sup>242</sup> *Bellarmin*, *Explanatio in Psalmos*, 334. In diese Richtung geht auch *Deissler*, *Psalmen II*, 38f., wenn er Ps 50 in der Linie der Propheten dahingehend deutet, daß Gebet und Kultus die Bruderliebe mit einschließen müssen.

hung und der inneren Bereitschaft, sich in den mitmenschlichen Beziehungen vom Wort bzw. von der Zucht Gottes bestimmen zu lassen (vgl. V 16-17).

## IX PS 76: GELOBT UND ERFÜLLT DEM HERRN, EUREM GOTT

### 1 Übersetzung

- V 2 a „Bekannt in Juda (ist) Gott,  
b in Israel (ist) groß sein Name!
- V 3 a Es wurde in Salem sein Zelt,  
b und seine Wohnung in Zion.
- V 4 c Dort zerbrach er die Blitze des Bogens, Schild und  
Schwert und den Krieg.
- V 5 a Glanzvoll<sup>243</sup> bist du, Majestätischer!  
b Von den Bergen der Beute her (= Zion<sup>244</sup>)
- V 6 c wurden sie geplündert.  
d Die, die starken Herzens sind (die Mutigen) schliefen  
ihren Schlaf  
e und nicht fanden all die Tapferen ihre Hände.
- V 7 a Vor deinem Schelten<sup>245</sup>, Gott Jakobs,  
b war in betäubtem Schlaf Wagen und Roß.
- V 8 a Du, furchtbar (bist) du  
b und wer kann widerstehen vor deinem Angesicht  
nachdem dein Zorn (entbrannte)?
- V 9 a Vom Himmel hast du kundgetan ein Gericht,  
b die Erde fürchtete sich und wurde ruhig –
- V 10 c Beim Aufstehen Gottes zum Gericht,  
d um zu retten alle Demütigen des Landes,
- V 11 a ja, da muß/wird der Zorn des Menschen

<sup>243</sup> Vgl. *Delitzsch*, Psalmen, 510; *Barthélemy*, Interim Report, 329.

<sup>244</sup> In V 3 wird die Wohnung Gottes, der Zion, mit Begriffen bezeichnet, die auch für die „Wohnung“ von Raubtieren, insbesondere von Löwen verwendet werden. Vgl. zu מַעוֹן und סֶכֶה bes. Ijob 38,40. Beide Begriffe bezeichnen hier das Versteck des Löwen, der Beute (V 39 טָרֵף) erjagen will. Erwähnenswert ist zudem, daß in Hhld 4,8 die „Wohnungen“ des Löwen (בְּמַעְנוֹת אַרְיֵהוּ) parallel zu „Bergen“ des Panthers stehen (מְהַרְרֵי גְמָרִים). In diesem Licht ergibt sich für Ps 76,5, daß die „Berge“ auf die „Wohnung“ Gottes in V 3, d.h., auf den Zion hindeuten. Das in V 3 und 5 verwendete Wortfeld stellt folglich einen metaphorischen Bezug her zwischen dem auf dem Zion wohnenden Gott und dem Beute reissenden Löwen (vgl. zu dieser Metaphorik Hos 5,14; 6,1; Ijob 16,9). Vgl. dazu *Dahood*, Psalms II, 219.

<sup>245</sup> Zu dieser Übersetzung vgl. *Liedke*, גַּעַר, 429f. Vgl. JHWHs Schelte im Kampf gegen die Völker Ps 9,6; 80,17; Jes 17,13; Jes 66,15.

[Menschen des Zorns] dich preisen/bekennen,

- b der Rest der Zürnenden wird sich gürten (in Bußgewänder)<sup>246</sup>.

V 12 a Gelobt und erfüllt JHWH eurem Gott,

- b alle, die um ihn herum sind, bringt Geschenke  
dem Furchtbaren<sup>247</sup>,

V 13 a der<sup>248</sup> den Geist der Fürsten demütigen wird,

- b der furchtbar ist für die Könige der Erde.“

## 2 Zum Gelübde in V 12: ein Überblick

Die Aufforderung zu Gelübden in V 12a birgt bei aller Kürze einige auffällige Details. So ist V 12 die einzige Stelle im ganzen Alten (und Neuen) Testament, die ausdrücklich zum *Geloben* von Gelübden auffordert!

Damit steht dieser Vers in einer gewissen Spannung zu Dtn 23,21-23, einer Aussage, die darauf abhebt, daß Gelübde nicht geboten sind, sondern, wenn überhaupt, dann nur aus freien Stücken gelobt werden sollen (vgl. auch weisheitliche Texte wie Koh 5,3-4; Spr 20,25). Diese Aufforderung zum Geloben von Gelübden muß freilich im Zusammenhang des Ps 76 gesehen und interpretiert werden. Nur dann kann sie mit vor Gelübden warnenden Texten verglichen werden. Abgesehen von diesem sachlichen Aspekt fällt sprachlich die Knappheit des Ausdrucks auf. Das Objekt *Gelübde* (oder *tôdâ*-Opfer) ist weggelassen: „Gelobt und erfüllt!“<sup>249</sup> Es ist klar, daß dadurch offenbleibt, was eigentlich gelobt werden soll. Damit sind wir bei der Frage des Verständnisses. Ein kurzer Durchblick durch eine Auswahl von Kommentaren soll eine erste Orientierung geben, in welche möglichen Richtungen V 12a interpretiert wird.

<sup>246</sup> שארית ist ein feminines Wort, wie auch aus Jes 37,32 (= 2Kön 19,31: כי מירושלם חצא) und Jer 42,2 (השארית הזאת) hervorgeht, so daß sich die Verbform חזנר als 3. Pers. sing. fem. darauf zurückbeziehen kann. So schließe ich mich *Ehrlich* an, Psalmen, 180: „אדם חזנר ist in mehr konkretem Sinne zu verstehen = die trotzigsten Menschen. (...) Zu חזנר ergänze שק und vgl. Joel 1,13, wo gleichfalls das Verbum allein für die ganze Redensart steht. Das Anlegen von Trauergewand aber ist unter anderem auch Zeichen der tiefsten Reue und Busse; vgl. Jona 3,6.“ So auch *Barthélemy*, Interim Report, 330: „On peut interpréter tout le V. ainsi: „oui, les hommes les plus farouches te louent, ceux qui restent en colère, se ceignent <du sac>...“

<sup>247</sup> Vgl. *Barthélemy*, Interim Report, 331.

<sup>248</sup> V 13 kann als Relativsatz zu V 12 gelesen werden. Die Verben haben JHWH, den Furchtbaren (מורא) zum Subjekt. So *Ehrlich*, Psalmen, 181; *Ravasi*, Salmi II, 576: „12 (...) al Terribile, 13 a lui che infrange il respiro dei principi ...“

<sup>249</sup> Nur selten wird das Verb נדר intransitiv, ohne Objekt gebraucht: Lev 27,8; Num 6,21; 30,11; Dtn 23,23; Ps 132,2; Koh 5,4. Meist findet sich beim Verb נדר sowie auch bei שלם das entsprechende Objekt נדר (z.B. Gen 28,20; 31,13; Num 6,2,21; 21,2; 30,3,4; Ri 11,30,39; 1Sam 1,11 u.ö.), oder das Gelobte selbst (vgl. 56,13b לך חורר חורר).

Die immerhin auffällige Aufforderung zum *Geloben* von Gelübden wird nicht weiter erörtert<sup>250</sup>. *Delitzsch* nimmt dem ersten Imperativ sogar sein Gewicht und liest in V 12a lediglich eine Aufforderung, einmal gelobte Gelübde zu erfüllen („[...] indem das Übergewicht auf den zweiten Imper. fällt“<sup>251</sup>). *Ehrlich* und *Gunkel* formen das Wortpaar *gelobt und erfüllt* zu einem konsekutiven Satzgefüge um: „Gelobt, so bezahlt ihrs Jahve, eurem Gott...“<sup>252</sup> Dahinter steht die Auffassung, Gelübde seien in der Regel bedingte Bittgelübde. Die Angesprochenen sollen also Bitten an JHWH richten und damit Versprechen verbinden. Dann werden sie es erleben, daß sie ihre Versprechen einlösen müssen (weil JHWH Bittgelübde gern erhört). V 12a fordert nach *Gunkel*, ganz in dieser Linie, dazu auf, Gottes Treue durch Bittgelübde einem Test zu unterziehen: „(...) die sich zu Jahve Bekehrenden erproben ihn dadurch als ‚ihren Gott‘, daß er ihre Gebete erhört...“<sup>253</sup> Diese, die Textbasis verändernde und darüber hinaus sehr komplizierte Erklärung ist nicht haltbar erweisen. Näher am Text und damit überzeugender sind die Interpretationen, die V 12 als Aufforderung zur Verehrung JHWHs verstehen. V12 appelliert demnach an Israel (V 12a) und die Nachbarvölker (V 12b), ihrer Anbetung JHWHs in Dank-, bzw. Lobopfern sowie Huldigungsgeschenken Ausdruck zu verleihen: „[*Gelobet und bezahlt*] näml. Gelübde (...) bezieht sich stets auf *Dankopfer* und ist gängige Formel des *Danks* überhaupt (s. zu 22,26).“<sup>254</sup> Für *Kraus* ist V 12 aufgrund der Imperative eine *ultimative Mahnung*, die Israels Nachbarvölker zur Huldigung JHWHs auffordert<sup>255</sup>. Von diesen Interpretationen weicht *Seybold* in mancherlei Hinsicht ab. Er macht die wichtige Beobachtung, daß V 2-4 und V 12-13 sachlich aufeinander bezogene Rahmenverse sind. Sie beinhalten ein „Votum zur Präsenz Gottes (JHWHs) in Juda (2-4) mit den Konsequenzen, die daraus für die Verehrung der ‚Nachbarn‘ gezogen werden (12-13).“<sup>256</sup> Nach *Seybolds* Auffassung beschäftigen sich die V 2-4, aus exilischer Perspektive, mit der Frage nach der kultischen Bedeutung des 587 v. Chr.

<sup>250</sup> Bei *Calès*, *Psaumes* II, 28 *Weiser*, *Psalmen*, 359 und *Beaucamp*, *Psautier* II, 23f. findet sich keine ausdrückliche Kommentierung zu V 12a.

<sup>251</sup> *Delitzsch*, *Psalmen*, 512.

<sup>252</sup> *Gunkel*, *Psalmen*, 330; vgl. *Ehrlich*, *Psalmen*, 180: „Gelobet und ihr werdet die Gelübde bezahlen ...“

<sup>253</sup> *Gunkel*, *Psalmen*, 332.

<sup>254</sup> *Hupfeld*, *Psalmen* Bd. 3, 335; *Baethgen*, *Psalmen*, 240; *Kittel*, *Psalmen*, 256; *Deissler*, *Psalmen* II, 126; *Ravasi*, *Salmi* II, 589: „Certo, dobbiamo abbandonare l'idea, suggerita in via preliminare che nel v. 11 ci sia il verbo della *tôdah*; la lode e il ringraziamento appariranno nel v. 12.“

<sup>255</sup> *Kraus*, *Psalmen* I, 527.

<sup>256</sup> *Seybold*, *Psalmen*, 295.

zerstörten Zionsheiligtums. V 12 gäbe darauf die Antwort: „12 enthält die Quintessenz der theologischen Überlegungen zur Frage der weiteren Benutzung des Zionheiligtums (2-4): Es kann als Heiligtum für private Zwecke weiter verwendet werden, denn es erfüllt immer noch die Grundvoraussetzungen eines heiligen Ortes: uralte Geschichte, erwiesene Gottespräsenz (...) Für die ‚Umwohnenden‘, die Nachbarn JHWHs im Umkreis von Jerusalem, ‚gebietet‘ jedenfalls 12 (2-4), Tora ähnlich, Gelübde weiterhin als Bekenntnis und Opfer (‚Tribut‘) nach ‚Moriya‘ zu bringen, ‚zum Ort der (Gottes-) Furcht‘ (so M).“<sup>257</sup> Für Seybold hat V 12 also den Charakter einer Tora. Die Gelübde, ein Bekenntnis zu JHWH, gehören in den Bereich der Privatfrömmigkeit.

### Exkurs 7:

#### Zur Interpretation von V 11

Die Interpretation von V 11 bereitet besondere Schwierigkeiten. Für viele scheint der M-Text, auf Grund von (vermuteter) Verderbnis, keinen klaren Sinn zu ergeben. Daher folgt man entweder den alten Übersetzungen (LXX, Vulg)<sup>258</sup>, oder man versucht, durch andere Eingriffe einen sinnvollen Text wiederherzustellen. Seybold faßt die verschiedenen Lösungsvorschläge kurz zusammen: „Der Text ist unverständlich und wohl beschädigt. Vorgeschlagen wurde, statt אָרָם: אָרָם, ‚Aram‘ und חָמָא als ‚Hamat‘ zu lesen (Eiðfeld); oder דָּוָךְ von דָּוָךְ bzw. דָּוָךְ (‚zerschlagen‘, q oder ho) abzuleiten und חָנָה als ‚binden‘, ‚zurückbinden‘ zu verstehen (...) G las ἐσπράσσει σοὶ σάκος, ‚feiert dich‘ (חֲתוּךְ statt חֲתוּךְ).“<sup>259</sup> Mir scheint die folgende, auf dem Vorschlag von Ehrlich (vgl. Barthélemy) beruhende, den M-Text unverändert belassende Übersetzung plausibel zu sein: „Ja, der Zornigste der Menschen wird/muß dich bekennen/preisen, der Rest der Zornigen/aus den Zornigen wird sich (mit einem Sack = Bußgewand) gürten.“

Für V 11b ist auch, ebenfalls auf der Grundlage des M-Textes, folgende Übersetzung zu rechtfertigen. Das Verb „sich gürten“ ist in diesem Fall als 2. pers. sg. auf Gott zu beziehen: „mit dem Rest der Zornigen/aus den Zornigen wirst du dich umgürten.“<sup>260</sup>

<sup>257</sup> Seybold, Psalmen, 296f.; vgl. Seybold, Das „Wir“ in den Asaph-Psalmen, 152f.

<sup>258</sup> Als Beispiel für die ältere Exegese sei ein kurzer Auszug aus Bellarmins Diskussion zum Text von V 11 zitiert, Explanatio in Psalmos I, 498: „Quod attinet ad verba, S. Hieronymus ex hebraeo vertit, *quia ira hominis confitebitur tibi, reliquiis irae accingeris*: quae verba nullum commodum sensum facere videntur, cum revera satis apte respondeant verbis hebraicis, quae nunc in Bibliis excussis habentur. (...) Itaque retinenda est lectio et interpretatio Septuaginta Seniorum, quam fideliter Interpres latinus expressit.“

<sup>259</sup> Seybold, Psalmen, 295. Vgl. auch die ausführliche Zusammenstellung bei Ravasi, Salmi II, 588f.

<sup>260</sup> Day, SHEAR-JASHUB, 76-78, tritt in seinem Artikel dafür ein, daß der Ausdruck „Rest“ nicht nur (positiv) „die dem Zorn der Feinde Entronnenen“, sondern auch den „Rest der Feinde/Zürnenden“ bedeuten kann. – Anders Deissler, Psalmen II, 125: „(...) mit dem der Grimmglut entronnenen Rest gürtest du dich.“ Eine weitere Variante bietet Barthélemy,

Wie ist V 11 auf der Grundlage des (nicht veränderten) M-Textes zu verstehen? Mir scheint, daß manche Textänderungen wegen dessen sperriger Aussage, „der Zorn der Menschen werde Gott preisen“, vorgeschlagen werden. Ein Beleg dafür ist folgendes Zitat: „If the first line says that human anger, or divine anger with men, praises or confesses God, it must be asked what meaning can be given to the statement. Several interpretations have been proposed. Does human anger praise or confess God by the very act of being subdued by him? Such an interpretation presupposes, not only a paradox, but a very compressed mode of expression, and it is doubtful whether so much may legitimately be read into the line. Or are we to suppose that the result of men's anger when it is subdued, or of God's anger when he punishes men, is that God is praised? (...) Some have held that, when Jerusalem's attackers are overthrown by God, they are themselves brought to worship him. Rashi, for example, compares the way in which Nebuchadnezzar acknowledges the God of Shadrach, Meshach, and Abednego after they have come alive out of the burning fiery furnace (Daniel iii). On such an interpretation, *h'maf 'adām* might be translated 'angry men', the abstract noun being understood in a concrete sense. That explanation of the first line seems better than the others considered so far, and yet there is no evidence in the psalm (or the related Pss. xlvii and xlviii) for anything like the conversion of the attackers, but only for their overthrow and death. While it cannot be described as totally impossible, it is very questionable. Further, it could not be accepted unless a satisfactory congruent explanation could be found for the second line.“<sup>261</sup>

In diesem Zitat sind verschiedene Erklärungsmodelle zu V 11 bereits kurz erwähnt. Folgende drei hauptsächliche Deutungswege werden besprochen:

(1) Nach einer ersten Interpretation handelt V 11 von der Vernichtung und Unterwerfung der Feinde Jerusalems (bzw. Gottes): „The first line states that God crushes the angry attackers of Jerusalem, and the second that he restrains, controls, and subdues those who have survived the crushing.“<sup>262</sup> *Emerton* kommt in seiner sehr sorgfältigen Untersuchung zu dieser Lösung, indem er das erste Verb von דָּכָךְ bzw. דָּוָךְ „zerschlagen“ herleitet, für das zweite Verb statt „gürten“ die Bedeutung „fesseln“, „in Schranken halten“, „zwingen“, „unterwerfen“ annimmt<sup>263</sup>.

(2) *Ravasi* vertritt eine zweite Interpretation. Nur der erste Stichos (11a) handelt – in Anlehnung an *Emerton* – von der Zerschlagung des menschlichen Zornes, der zweite Stichos (11b) jedoch von Gottes liebendem Schutz für den „Rest“, d.h. für *die Opfer der Unterdrückten* („Du gürtest“). Im Zusammenhang des eschatologischen, universalen Gerichts deutet *Ravasi* den Begriff „Zorn des Menschen“ auf die „gewalttätigen Machthaber dieser Erde: „E'una sfida, un gigantesco duello tra due sdegni, è

Interim Report, 330: „(...) Une deuxième interprétation possible serait: 'oui, les hommes les plus farouches te louent, tu ceins <comme un diadème> les rescapés des colères.“

<sup>261</sup> *Emerton*, A Neglected Solution, 137f.

<sup>262</sup> *Emerton*, A Neglected Solution, 145.

<sup>263</sup> *Emerton*, A Neglected Solution, 145: „It is, then, a reasonable working hypothesis to adopt the following translation of the second line: 'the remnant of wrath dost thou restrain' or 'subdue'.“



lo scontro finale che comporta la decimazione dei prepotenti e la protezione amorosa (il »cingere« non è qui metafora bellica, cioè l'»armare« un soldato, ma un simbolo di intimità; cf. Sal 109,19; Ger 13,1) degli oppressi.<sup>264</sup>

(3) Eine dritte Interpretation beläßt das Verb *הוֹדִיךָ* und sieht in V 11 „einen allgemeinen Satz, der zu besagen scheint, daß jeder Widerstand der Menschen zur Ehre Gottes ausschlage.“<sup>265</sup> Die Aussage des ersten Stichos „Der Grimm des Menschen preist Dich“ wird so verstanden: „(...) jede Wuth, Empörung der Menschen (hier der Feinde) gegen Gott u. s. Reich werde nur zur *Verherrlichung Gottes* *gelingen*, näml. indem sie ihm Gelegenheit gibt durch ihre Bestrafung seine Macht zu zeigen, u. seinen Schützlingen sie zu preisen...“<sup>266</sup> Im zweiten Stichos „scheint die Aussage ‚du gürtest dich‘ darauf zu führen daß (sic) es *Gottes* Grimm sei, der dem kriegerischen Bild des Ps. gemäß sich mit Zorn gegen die Feinde *gürtet*, d.i. *rüstet, waffnet*, und nun den letzten *Rest* d.i. den noch nicht verbrauchten Vorrath desselben anbietet.“<sup>267</sup>

Alle drei Interpretationen gehen davon aus, daß Gott in seinem Gerichtszorn die Widersacher vernichtet. Der M-Text legt noch eine andere Interpretation nahe. Logisches Subjekt in V 11a ist nicht der *Zorn*, sondern der *Mensch* (*voll Zorn*; vgl. analog Jes 51,13<sup>268</sup>). Von ihm heißt es affirmativ (כִּי), daß er Gott *bekennen/preisen* wird bzw. besser *muß*. Nach *Kimchi* besagt V 11a demnach „deine Feinde müssen *wider Willen* dich loben.“<sup>269</sup> Dabei ist nicht an eine Bekehrung der Feinde Gottes gedacht, sondern an ein ihnen abgenötigtes Bekenntnis/Lob<sup>270</sup>. Der zweite Stichos dagegen spricht allerdings von einer Bekehrung (vgl. *Ehrlich*): „Der Rest der Zürnenenden wird sich mit einem Bußgewand gürtен“ (vgl. zur elliptischen Redeweise Joel 1,13). Der *Rest* bezeichnet eine Gruppe dieser Feinde Gottes, die zur Einsicht kommt, bereut und somit gerettet wird<sup>271</sup>. Nach diesem Verständnis antwortet V 11 auf die Frage in V 8: „Wer kann vor Deinem Angesicht widerstehen, wenn Dein Zorn entbrannt ist?“ – V 11 „Ja, (selbst) der Mensch voll Zorn muß Dich bekennen und preisen...“

<sup>264</sup> Ravasi, Salmi II, 589.

<sup>265</sup> Hupfeld, Psalmen, 334.

<sup>266</sup> Hupfeld, Psalmen, 334.

<sup>267</sup> Hupfeld, Psalmen, 334; vgl. Delitzsch, Psalmen, 511.

<sup>268</sup> Obwohl in Jes 51,13 der Ausdruck *חַמַּח הַמִּצִּיק* gebraucht wird, geht es nicht um den Zorn, sondern um den *Bedränger* in seinem Zorn. Vor dem Bedränger fürchtet sich Israel (vgl. V 12). In Spr 15,18; 22,24; 29,22 findet sich die umgekehrte KV *Mann von Zorn* *אִישׁ חַמַּח*.

<sup>269</sup> Zitiert von Hupfeld, Psalmen, 334.

<sup>270</sup> Die Idee einer wider Willen abgenötigten Anerkennung Gottes findet sich auch in Ps 66, 3: „Aufgrund Deiner Macht heucheln Dir Deine Feinde *Ergebung*“ (לֵךְ אֵיבִיךָ ... יִכְחָשׁוּ); vgl. 1Sam 5,3-4; möglicherweise auch beim Sturz Goliaths 1Sam 17,47-49. Im NT ist von den Dämonen eine erzwungene Anerkennung des Herrn ausgesagt, vgl. Jak 2,19; im Philipperbriefhymnus ist von einem allumfassenden Lobbekenntnis die Rede, Phil 2,10-11; vgl. Jes 45,23-25.

<sup>271</sup> Denkbar ist auch, daß der Ausdruck *חַמַּח שְׂאֵרֵי* verkürzt ist und eigentlich *חַמַּח מִן שְׂאֵרֵי* (nach Analogie von 2Chr 36,20 *הַשְׂאֵרִית מִן הַחֶרֶב*) heißen müßte. Dann wäre eine Gruppe gemeint, die vor dem Zorn der Angreifer gerettet werden konnte.

### 3 Offenbarung JHWHs (V 2-4) und Antwort Israels (V 12)

Der Sinn der Aufforderung „Gelobt und erfüllt JHWH eurem Gott!“ erschließt sich, wenn V 12 im Licht der Struktur des Psalms gesehen wird. Wie oben zitiert, weist Seybold darauf hin, daß V 2-4 und 12-13 aufeinander bezogen sind und den Text im Sinne einer Inklusion umrahmen. Der Abschnitt der V 2-4 hat die Bekanntheit (V 2a נודע) und Berühmtheit JHWHs in Juda/Israel (V 2b נדול שמו) zum Thema. Die mit charakteristischen Offenbarungstermini<sup>272</sup> beschriebene Offenbarkeit JHWHs resultiert aus zwei in V 3 und V 4 erzählten (vergangenen) Ereignissen: JHWH nahm Wohnung in Zion (V 3) und entmachtete dort die Feinde Jerusalems (V 4). Dabei klingen die Lokalisierung „dort“ (V 4a שמה), der „große Name“ (V 2b שם) und die archaisierende Bezeichnung *Schalem*<sup>273</sup> sprachlich so zusammen, daß die Präsenz Gottes in Jerusalem *Schalom* assoziiert. So übersetzt dann auch die LXX V 3a: „Und im Frieden wurde sein Ort“ (שָׁלֵם spielt auf שְׁלוֹם an<sup>274</sup>). Ist V 2 ein *Ausruf*, der einem Titel vergleichbar die zentrale Aussage ins Wort faßt, so ist V 12 ein *Anruf*. Dessen sprachlich thematische Rückbezüge zur ersten Teileinheit sind deutlich: Wie V 2 die Bekanntheit Gottes in Juda/Israel aussagt, so appelliert V 12a offensichtlich an Israeliten, wie aus der Gottesbezeichnung „JHWH euer Gott“ klar hervorgeht (vgl. V 7 Gott Jakobs). Nur an dieser Stelle übrigens ist (wohl pointiert) der Gottesname JHWH verwendet. Über Israel hinaus sind auch andere, heidnische, Völker angesprochen, für die JHWH die Mitte ist (vielleicht darf V 12b, „Alle, die um Ihn herum sind“, so gedeutet werden)<sup>275</sup>. Das geforderte *Geloben und Erfüllen von Gelübden* sowie die *Darbringung von Huldigungsgaben* haben ihren Ort im Kult und beziehen sich somit ebenfalls auf das in V 3 genannte

<sup>272</sup> Part. ni. נודע: kund-, bekanntgeworden; Name נדול שמו. Vgl. dazu Schottroff, ידע, Sp. 693: „Das Ni. (»sich zu erkennen geben, sich kundgeben«) und Hi. (»kundtun«) (...) wird als *Offenbarungsbegriff* verwendet...“ Vgl. zu נודע Ps 9,17 (im Zusammenhang des Gerichts!); 48,4; 77,15.20; Jes 64,1 (Gott tut sich kund durch seine Machttaten).

<sup>273</sup> שָׁלֵם ist eine (möglicherweise) archaisierende und poetische Bezeichnung für Jerusalem (vgl. Gen 14,18); vgl. dazu Ravasi, Salmi II, 584.

<sup>274</sup> LXX vgl. Vulg. Vgl. u.a. Tournay, Voir et entendre Dieu, 79f.: „Plusieurs psaumes exploitent les paronomases faites à partir du nom de Jérusalem, parfois abrégé en Shalem. Ainsi dans le Ps 76,2-4 (...) Le Ps 122 accumule les jeux de mots sur le nom de Jérusalem ... sham ... shem ... shalom...“ Kraus, Psalmen I, 527.

<sup>275</sup> Daß mit der Bezeichnung כל סביביו tatsächlich ursprünglich heidnische Nachbarvölker gemeint sind, legt vor allem der Ausdruck שֵׁי הוֹבִיל nahe. Er bezieht sich in Jes 18,7 auf die Huldigung der Ägypter, in Ps 68,30 ebenso auf fremde Könige. So interpretiert auch Ravasi, Salmi II, 590. – Zu verschiedenen anderen Interpretationsvorschlägen, – die Armen JHWHs, mit denen Gott sich umgürtet hat (V 11), die Töchter Judas d.h., die kleineren Zentren Palästinas, der himmlische Hofstaat, – vgl. die Auflistung bei Ravasi, a.a.O.

Zionsheiligtum zurück<sup>276</sup>. Der so zwischen V 2, dem *Ausruf*, und V 12, dem *Anruf*, bestehende Bezug läßt sich in folgender Weise interpretieren: Ist JHWH in Juda/Israel *bekannt* und *berühmt* (V 2), so muß er in entsprechender Weise auch *anerkannt* und *geehrt* werden (V 12). Dieses anerkennende und verehrende Eingehen auf den offenbar gewordenen und in Zion gegenwärtigen Gott geschieht vorrangig durch *Geloben und Erfüllen von Gelüben*.

In diesen Rahmen sind zwei kleine Hymnen, V 5-7 und V 8-11, hineingestellt. Durch das betonte Personalpronomen *Du* und die Assonanz der göttlichen Attribute *glanzvoll* und *furchtbar* sind sie markant aufeinander bezogen (V 5 אָתָּה נָאֹרָא; V 8 אָתָּה נֹרָא אָתָּה)<sup>277</sup>. Der erste Hymnus (V 5-7) besingt, die Thematik von V 4 entfaltend, Gott als den strahlenden Sieger<sup>278</sup> über mächtige Feinde Zions (V 7 bezieht sich auf V 4 zurück<sup>279</sup>). Der zweite Hymnus (V 8-11) bekennt Gottes Furchtbarkeit – Furchtbarkeit/Furcht bleibt dann auch das dominierende Thema der zweiten Psalmhälfte (V 8 נֹרָא אָתָּה, V 9 אֶרֶץ יִרְאָה, V 12 לִמְדָּה שִׁי לְמִוְרָא, V 13 נֹרָא לְמַלְכֵי אֶרֶץ). Gottes Furchtbarkeit manifestiert sich offensichtlich vorrangig im (zornigen) Gericht (דִּין, מִשְׁפָּט) zur Rettung aller Gebeugten der Erde und zur Demütigung der Fürsten und Könige der Erde (V 8-10.13). V 9 interpretiert das Ereignis des Sieges (V 4-7) als *Ankündigung* des Gerichts (הַשְׁמָעָתָה דִּין – die darauf folgende „Ruhe“ assoziiert den „Schlaf“ und den „betäubten Tiefschlaf“ von Kriegern, Wagen und Rossen in V 6-7). V 8b.10-11 und V13 blicken über das konkrete Ereignis hinaus ins Zukünftige und Grundsätzliche: „Wer kann widerstehen vor deinem Angesicht nachdem dein Zorn entbrannt ist?“ V 10-11 geben Antwort: „Beim Aufstehen Gottes zum Gericht, um zu retten alle Gebeugten des Landes: Ja, (sogar) Menschen des Zorns werden (müssen) Dich (wenn auch widerwillig) preisen/bekennen, der Rest der Zürnenden wird sich gürtten (in Bußgewänder).“ „The psalm moves on two levels: it hymns the destruction through divine intervention of historical foes who sought to plunder Jerusalem, and at the same time announces the eschatological defeat

<sup>276</sup> So *Ravasi*, Salmi II, 581; *Seybold*, Psalmen, 297, sieht den Bezug zum Zionsheiligtum in V 12.

<sup>277</sup> Vgl. *Seybold*, Psalmen, 296f: „5-7: Hymnusfragment, erste Strophe (...) 8-11.(13) Hymnus, zweite erweiterte Strophe... Vgl. *Weiser*, Psalmen, 358: „Die Unterbrechung der Schilderung durch den hymnischen Kehrsvers, der Gottes Furchtbarkeit und Herrlichkeit preist (V 5), und die Hinwendung zur Gebetsform...“

<sup>278</sup> *Ravasi*, Salmi II, 585: „Jahweh è dipinto come un sovrano vittorioso, avvolto nell’aureola luminosa della sua trionfale campagna militare...“

<sup>279</sup> Vgl. folgende Entsprechungen: a) Gottes Handeln: *zerbrechen*, *schelten*; b) Auflistung von Kriegswaffen: *Brandpfeile*, *Rosse*, *Wagen*; c) der Name *Gott Jakobs* ist auf das *Israel* der V 2f. zurückbezogen.

of the nations at the last judgment.“<sup>280</sup> Die so skizzierte Gesamtstruktur des Psalms läßt sich schematisch folgendermaßen veranschaulichen:

- A V 2 - 4 **Bekannt u. berühmt ist Gott** in Israel  
(impliziert Aufforderung zum Lob)  
B V 5 - 7 Hymnus (Lob explizit): *Leuchtend bist du!*  
B' V 8 - 11 Hymnus (Lob explizit): *Du, furchtbar bist du!*  
A' V 12 - 13 **Gelobt und erfüllt Gelübde...!** (Aufforderung zum Lob)<sup>281</sup>.

Wie ist diese konzentrische Struktur zu interpretieren? Das Zusammenspiel der einzelnen Teile kann so gedeutet werden: Die rahmenden Verse A/A' zielen darauf ab, daß der in Israel offenbare und in Zion wohnende Gott von Israel und den Völkern verherrlicht werden soll. Der zweiteilige Hymnus im Zentrum vollzieht diesen (von V 2.12 intendierten) verherrlichenden Lobpreis Gottes. Im Licht von V 5-7.8-11 wird demnach explizit deutlich, was die Gelübde geloben und erfüllen wollen. Darüber hinaus veranschaulicht Ps 76, daß Gelübde dem Mächtigen gelobt werden, dem, der sich als Sieger und Retter erwiesen hat. Sich durch Gelübde an Gott zu binden, ist somit motiviert durch Vertrauen und die Hoffnung auf Frieden (vgl. V 3-4).

## X PS 132: JHWH UNTER DRUCK DURCH DAVIDS SELBST-BELASTUNGSGELÜBDE

### 1 Übersetzung

- V 1 a „Wallfahrtslied  
b Gedenke JHWH zugunsten Davids all seiner Mühen,  
V 2 c die er JHWH schwor,  
d gelobt hat dem Starken Jakobs:  
V 3 a Gewiß gehe ich nicht ins Zelt meines Hauses,  
b gewiß steige ich nicht hinauf aufs Bett meines Lagers,  
V 4 c gewiß gebe ich nicht Schlaf meinen Augen,  
d meinen Wimpern Schlummer,  
V 5 e bis ich einen ORT finde für JHWH,

<sup>280</sup> Dahood, Psalms II, 218.

<sup>281</sup> Ähnlich *Beaucamp*, Psautier II, 22,: „Les deux premiers sextains (v. 2-4.5-7) évoquent une victoire passée; (...) Le premier (v. 2-4) et le quatrième (v. 11-13) parlent surtout de Yahvé, tandis qu'on s'adresse à lui dans les deux autres (v. 5-7.8-10); on retrouve alors une construction A B B' A' ...“ Sein Gliederungsvorschlag unterscheidet sich lediglich darin, daß er V 11 zur letzten Teileinheit hinzunimmt. *Ravasi*, Salmi II, 581, findet im Psalm eine andere Struktur, die die thematische Verwandtschaft der einzelnen Teileinheiten untereinander in den Vordergrund stellt: „A. *Prima strofa* (vv. 2-4): scena bellica in Salem (...) A'. *Seconda strofa* (vv. 5-7): scena bellica sui monti col Dio (...) B. *Terza strofa* (vv. 8-10): scena giudiziario-bellica dal cielo col Dio (...) B'. *Quarta strofa* (vv. 11-13): scena giudiziario-bellica su tutta la terra con Jahweh...“

- f eine WOHNUNG für den Starken Jakobs.
- V 6 a Siehe, wir haben es (das Gelübde) gehört in Ephrata,  
b haben SIE gefunden in den Gefilden des Waldes<sup>282</sup>.
- V 7 c Laßt uns hingehen zu SEINER WOHNUNG,  
d wir wollen niederfallen am SCHEMEL SEINER FÜSSE.
- V 8 e Erhebe dich JHWH zugunsten deiner Ruhe<sup>283</sup>,  
f Du und die Lade deiner Macht!
- V 9 a Deine Priester mögen sich bekleiden mit Gerechtigkeit,  
b und deine Frommen mögen jubeln.
- V 10 c Um David, deines Knechtes willen,  
d wende nicht ab das Antlitz deines Gesalbten!
- V 11 a Geschworen hat JHWH dem David:  
b Wahrheit, nicht wird er sich abwenden davon:  
c Von der Frucht deines Leibes werde ich setzen  
auf den Thron für dich.
- V 12 a Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren  
b und mein Zeugnis,  
c das ich sie lehre,  
d dann werden auch ihre Söhne auf immer sitzen  
auf dem Thron für dich.
- V 13 a Denn erwählt hat JHWH den ZION,  
b begehrt hat er IHN (fem.) zum Thronszitz für sich:
- V 14 c DIES (ist) meine Ruhe auf immer  
d HIER sitze/throne ich, denn ich habe IHN begehrt.
- V 15 a SEINE Nahrung will ich bestimmt segnen,  
b SEINE Armen will ich mit Brot sättigen,
- V 16 c und SEINE Priester will ich mit Heil bekleiden  
d und SEINE Frommen sollen gewiß jubeln.
- V 17 a Dort will ich ein Horn sprießen lassen für David,

<sup>282</sup> Vgl. Mich 3,12/par Jer 26,18: Der Zion wird zum umgepflügten Acker (שרי חדרש), der Tempelberg wird zum Waldhügel (לכבוז יער); vgl. Ez 21,2: יער השרה נב bezeichnet wohl Jerusalem (vgl. eine ähnliche Terminologie in 1Makk 4,37-40). Vgl. dazu auch Kruse, Psalm CXXXII, 284.

<sup>283</sup> Vgl. zu diesem Verständnis der Partikel ל in V 1 und V 8 Huwiler, Patterns, 204: „Most commentators agree that the *lamed* in v 1 is to be understood as ‚for the sake of‘ (...) Thus readers who had just heard v 1 might be predisposed to understand the *lamed* in v 8 in the same sense. Given the difficulties in understanding the *lamed* in v 8 as an indicator of movement, and in the absence of any evidence to the contrary, it is reasonable to try a parallel reading. The reading v 8a, „Rise up, O Yahweh, on behalf of your resting place“, illuminates the meaning of the verse (...) The psalmist’s call specifies not the direction but the purpose of Yahweh’s rising.“

- b    bereitet habe ich eine Lampe für meinen Gesalbten.  
 V 18 c   Seine Feinde werde ich bekleiden mit Schande,  
 d    aber auf ihm wird blühen sein Diadem.“

## 2    Eid oder Gelübde in V 1-5?

Der Beginn von Ps 132 ruft einen Eid Davids in Erinnerung (V 1-5). Ob es sich bei diesen Worten jedoch um einen Eid oder um ein Gelübde handelt, ist nicht eindeutig. V 2 spricht im ersten Stichos von einem *Schwur* (נִשְׁבַּע לַיהוָה), im zweiten Stichos von einem *Gelübde* (וְנָדַר לַאֲבִיר יַעֲקֹב). Wie ist in diesem Fall das Stilmittel des parallelismus membrorum zu werten? Geht es dem Verfasser nur darum, zu variieren, indem er das Verb *geloben* synonym zu *schwören* gebraucht? Oder sollen beide Begriffe, in ihrer je eigenen Bedeutung belassen, komplementär den hier gemeinten Sachverhalt zum Ausdruck bringen? In diesem Fall wäre Davids Eid zugleich ein Gelübde an JHWH. Der in den V 3-5 wiedergegebene Wortlaut ist jedenfalls formal ein charakteristischer Schwursatz. Mit der dreimal wiederholten Konditionalpartikel אִם wird eine bedingte Selbstverfluchung eingeleitet. Der Nachsatz, der die Verfluchung beinhaltet, ist weggelassen<sup>284</sup>.

Ein Durchblick durch die Kommentare zeigt, daß ohne nähere Begründung und Präzisierung bald von einem Schwur, bald von einem Gelübde gesprochen wird<sup>285</sup>. *Cartledge* will diesem diffusen Gebrauch der Begriffe ein Ende bereiten und stellt fest, daß in Ps 132,2-5 eindeutig ein Schwur vorliegt: „This is clearly an oath in the apocopated form; and while the combination of ‚vowed‘ and ‚swore‘ in v. 2 indicates a certain similarity between the two practices, they should not be equated. The oath functions as a request for Yahweh to look favorably on David and his descendants, but David’s action clearly precedes the anticipated kindness of God.“<sup>286</sup>

Vergleicht man jedoch Davids Schwur V 2-5 mit anderen Eiden des Alten Testaments, so wird ein gravierender Unterschied deutlich. Während Eide per definitionem vor Gott (als Zeuge und Garant) beschworene Verpflichtun-

<sup>284</sup> Vgl. zu den Schwursätzen z.B. *Meyer*, Hebräische Grammatik, § 122, 117.

<sup>285</sup> Gelübde: *Hupfeld*, Psalmen, 309f.; *Delitzsch*, Psalmen, 763; *Gunkel*, Psalmen, 566; *Ravasi*, Salmi III, 675; *Gese*, Davidsbund, 118f. – Schwur: *Calès*, Psaumes II, 506; *Baethgen*, Psalmen, 391; *Kittel*, Psalmen, 405; *Deissler*, Psalmen III, 170; *Seybold*, Psalmen 497; *Auwers*, Psaume 132, 548: „Le Ps 132 est bâti autour de deux serments: un serment de David à JHWH (V 3-5) et un serment de JHWH à David (V 11c-12)“. – *Kraus*, Psalmen II, 884, verwendet unterschiedslos beide Bezeichnungen: „Zu diesem Gelübde ist zunächst festzustellen, daß es mit seinen absoluten, pathetischen Verzichtserklärungen dem Stil der Gelübde-Eide entspricht.“

<sup>286</sup> *Cartledge*, Vows, 16; vgl. zur Darstellung und Kritik seiner These, Erster Teil, II.3, S. 18-23.

gen menschlichen Partnern gegenüber sind (Gen 24,3; 31,43-54; Jos 2,12-14; 9,3-27 Ri 21,1.7.18; u.ö.), verpflichtet sich David Gott gegenüber. Im Text steht nicht *schwören bei JHWH* (נשבע ב), sondern *JHWH (zu)schwören* (נשבע ל) im Sinne von *sich JHWH gegenüber verpflichten*<sup>287</sup>. Dies ist das unterscheidende Merkmal von Gelüben: Gelobende verpflichten sich Gott gegenüber als Adressat und Empfänger ihrer Versprechen (vgl. 1Sam 14,24ff.). Aus diesem Grund erweisen sich die V 2-5 als ein Gelübde: David verpflichtet sich JHWH gegenüber, Enthaltungen auf sich zu nehmen, bis zu einem genannten Augenblick. Im weiteren Sinne kann Davids Gelübde als Bittgelübde bezeichnet werden. Freilich unterscheidet sich dieses Gelübde in eigentümlicher Weise von der üblichen Form bedingter Bittgelübde. Während sich in diesen Fällen die Bittenden Gott gegenüber zu einer *Danksagung* nach der Erhörung verpflichten, verpflichtet sich David zu *Enthaltungen (Mühen)* vor der bzw. bis zur Erhörung (אמנא...<sup>288</sup>). Was erbittet David von JHWH mit Hilfe seines Gelübdes? Dies ist die Frage im folgenden Abschnitt.

### 3 Davids Wunsch nach einem Ort der Gegenwart JHWHs

Ps 132, insbesondere V 1-7, werden meist<sup>288</sup> im Licht von 2Sam 6-7 interpretiert. Der Psalm sei in Form eines Midrasch<sup>289</sup> oder in dichterischer Freiheit<sup>290</sup> eine Relecture der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem (vgl. V 6-8) und des Entschlusses Davids, für JHWH ein Haus zu bauen (vgl. V 2-5). So liest man etwa bei *Kraus*: „Die Wurzel der beiden in Ps 132 behandelten Themen ist in 2 S 6 und 2 S 7 zu suchen. Von dieser Beobachtung ist auszugehen.“<sup>291</sup> Neuerdings schreibt *Auwers*: „D’une part David a juré d’installer l’arche à Sion; de l’autre, JHWH s’est engagé à assurer la continuité de la lignée davidique sur le trône...“<sup>292</sup> *Gese* jedoch präzisiert in einem entscheidenden Punkt die üblichen Interpretationen: „(...) Das Davidsgelübde ist aber die Stiftung eines Heiligtums für die Lade. Es geht hier nicht

<sup>287</sup> Vgl. *Keller*, שבע, Sp. 861.

<sup>288</sup> Vgl. *Laato*, Ps 132, 63ff.; *Auwers*, Psaume 132 parmi les graduels, 548f.

<sup>289</sup> *Seybold*, Psalmen, 497: „Eine Großtat Davids, seine ‚Sorge und Mühe‘ um das Ladeheiligtum und seinen Standort (...) Diese Tat wird 2ff. in epischer Breite geschildert, wobei das Königsgebet offenbar dem älteren Midrasch-Gedicht das Wort läßt...“

<sup>290</sup> *Ravasi*, Salmi III, 675: „In realtà nella narrazione di 2Sam 7 sul progetto davidico di edificazione del tempio non si menziona un voto o un giuramento da parte di Davide. Probabilmente il nostro poeta usa una finzione letteraria per instaurare una simmetria tra il «giuramento» di Dio nei confronti di Davide e la risposta del fedele. Al giuramento di Davide il poeta dedica una particolare attenzione (1Cr 28,2; 1Re 8,17)...“

<sup>291</sup> Psalmen II, 880.

<sup>292</sup> *Auwers*, Psaume 132 parmi les graduels, 548.

um den Tempelbau, wie man immer wieder meint, sondern lediglich darum, daß ein Wohnplatz, ein *maqôm* für die Lade gefunden wird. Es geht um ein templum, nicht um ein Tempelhaus für die Lade, d.h. also um die Stiftung des Ladeheiligtums auf dem Zion. Auf die Ladeüberführung *antwortet* Gott mit der Dynastieverheißung.<sup>293</sup>

Ein „close reading“ der V 2-8 bestätigt, daß das entscheidende Leitwort der *Ort* (V 5 מקום) bzw. dessen Parallelbegriff *Wohnstätte* (V 5.7 משכנו) ist. Wenngleich die Bundeslade in V 8 erwähnt ist, so sucht David nicht für diese einen Platz. Vielmehr will David den heiligen „Ort“ finden, an dem JHWH „wohnen“ will (V 5). Dieser „Ort“, der sich dann als „Zion“ herausstellt (vgl. V 13), ist zentrales Thema des gesamten Psalms: mit der Erwählung des Zion wird auch die davidische Dynastie erwählt (vgl. V 11-14). Die Sprecher in V 6-7 finden diese *Wohnstätte*. Das Femininsuffix in V 6b מְצִאוֹתָהּ bezieht sich nicht auf die erst in V 8 erwähnte *Bundeslade*, sondern auf מקום und משכנו im vorhergehenden Vers<sup>294</sup>. Daher schließt die Aufforderung V 7a ganz folgerichtig an: „Laßt uns kommen zu seiner Wohnstätte (die wir gefunden haben), laßt uns niederfallen am Schemel seiner Füße“. Innerhalb des parallelismus membrorum ist dann der Ausdruck „Schemel seiner Füße“ eine Metapher für den *Ort* der Gegenwart Gottes. Auch hier gilt: „Schemel seiner Füße“ ist als Bezeichnung der Bundeslade sonst an keiner Stelle im AT belegt<sup>295</sup>. Aus Ps 99,5.9 resultiert, daß „Schemel seiner Füße“ den *Berg Zion* bezeichnet. Im zweiten Psalmteil V 11-18, der insgesamt als JHWHs Antwort auf Davids Eid gestaltet ist, wird der ersehnte (V 2-5) und gefundene (V 6-7) *Ort* der göttlichen Einwohnung dann ja ausdrücklich mit dem *Zion* identifiziert (in V 13a namentlich genannt, ansonsten mit Femininsuffixen oder anderweitig bezeichnet, V 13b-17a<sup>296</sup>). Fazit: Das vom Psalm in Erinnerung gerufene Gelübde Davids wurde erhört, JHWH hat den Zion zu seiner Wohnstatt erwählt. In der Gesamtstruktur antwortet dem Eid Davids (V 2-5) ein Eid JHWHs (V 11-12) wie insgesamt die nahezu symmetrischen jeweils durch den Namen David gerahmten Psalmhälften (V 1-10/V 11-18) sich als „Bitte“ und „Erhörung“ gegenüberstehen: „I due giu-

<sup>293</sup> Gese, Davidsbund, 119.

<sup>294</sup> So Ehrlich, Psalmen, 344f.: „(...) Auf die Bundeslade kann es sich nicht beziehen. Denn, wenn auch ארון 1Sam 4,17 und 2Chr 8,11 gen. fem. ist, so ist doch dieses Wort so weit noch gar nicht genannt, und dessen Erwähnung erfolgt nicht einmal unmittelbar darauf, sondern erst V 8. Es bleibt daher nichts übrig, als das Suff. auf מְצִאוֹתָהּ oder besser auf מקום zu beziehen...“ Huwiler, Patterns, 205–207, begründet diese Sicht zusätzlich durch die Struktur, die V 1-7 als eine Einheit (Strophe) erweist.

<sup>295</sup> Vgl. Spieckermann, Heilsgegenwart, 94 Anm. 13.

<sup>296</sup> V 13b אֶתֶּן, V 14a וְאֵת, V 14b פֶּה, אֶתֶּן, V 15 אֶתֶּן, צִדִּיק, V 16 כְּתִיבָהּ, חֲסִידֶיהָ, V 17a שֵׁם.



ramenti si integrano a vicenda e sono strutturati dal salmista sullo schema »preghiera-riposta/promessa-ricompensa«<sup>297</sup>:

V 1-5	Davids Gelübde	V 11-12	JHWHs Schwur
V 6-8	Zum Ort: „ <i>Steh auf zu deiner Ruhe!</i> “	V 13-14	Zion erwählt: „ <i>Dies ist meine Ruhe.</i> “
V 9-10	Bitten	V 15-18	Erhörung

#### 4 JHWH unter Druck

Schauen wir Davids Gelübde genauer an. Mit den Worten einer bedingten Selbstverfluchung bringt David seinen unverbrüchlichen Entschluß zum Ausdruck, sich selbst Entsagungen aufzuerlegen. Konkret schränkt er sich in drei eng zusammenhängenden vitalen Lebensbedürfnissen ein: Verzicht auf das bergende Zelt, Verzicht auf die bequeme Ruhestätte und Verzicht auf Schlaf. Was bewirkt der Sachverhalt, daß David diesen Verzicht beeidet? Er ruft dem Schwur gemäß JHWH als Zeugen und Garanten an und begibt sich ganz in Gottes Verfügung. Als Garant hat JHWH ja die Letztverantwortung für die Einhaltung des Eides. Bei Nichteinhaltung läßt er den Fluch dann wirksam werden. Überspitzt könnte man sagen, daß David die Belastungen, die er sich auferlegt auch JHWH zur Last legt. JHWH freilich kann David von seinen Entbehrungen „erlösen“, wenn er dessen Wunsch erfüllt und den Ort finden läßt!

Was aber bezwecken diese Selbstbelastungen, mit denen David sich gleichsam JHWH in die Hände wirft? In der Absicht, eine bestimmte Gunst zu erlangen, will er offensichtlich JHWH durch seine harten Entbehrungen zum Handeln drängen. Eine sachlich nahestehende Stelle kann diese Interpretation erhärten. In 2Sam 12,15-23 versucht David die Genesung seines Sohnes von JHWH zu erlangen. Er fastet, weint und schläft nachts auf dem nackten Boden. Wie David selbst erklärt, V 22, nimmt er diese Einschränkungen und Bußübungen auf sich, um bei JHWH Gnade zu finden (צמתי ואכבה כי אמרתי מי יודע יחנני יהוה). Eine besonders interessante und aufschlußreiche Sachparallele im zwischenmenschlichen Bereich findet sich in 2Sam 19,6-9: Joab benutzt einen Schwur ganz eindeutig dazu, um auf David Druck auszuüben und ihn zum Handeln zu drängen. David hatte durch seine heftige Trauer über Absaloms Tod das Heer beschämt (V 6-7). Joab fordert nun, daß David zu den Leuten hinausgeht und sich ihnen gegenüber erkenntlich zeigt. Um dies zu erreichen, schwört er: „Wenn du nicht hinausgehst, dann bleibt nicht ein Mann diese Nacht bei dir...“ (V 8).<sup>298</sup>

<sup>297</sup> Ravasi, Salmi III, 666.

<sup>298</sup> 2Sam 19,8 ... כִּי בִיהוּה נִשְׁבַּעְתִּי כִּי אֵינֶךָ יוֹצֵא אִם יֵלֵךְ אִישׁ אֶחָד הַלַּיְלָה

Wenngleich es im Psalm um die Beziehung von Mensch zu Gott geht, so erklärt sich Davids Gelübde am besten im Licht von 2Sam 19 als Mittel, auf JHWH Druck auszuüben<sup>299</sup>. *Schenker* verweist zurecht auf die analoge Funktion des Hungerstreiks im modernen, profanen Bereich<sup>300</sup>. Hintergründig ist dabei wohl unterstellt, daß JHWH solche Entbehrungen und Demütigungen des Gesalbten nicht lange ungerührt anschauen kann.

In Ps 132,2-5 liegt die gleiche Art von Gelübde vor wie in 1Sam 14,24 – Gelübde, die jeweils als an JHWH gerichtete Eide formuliert sind. Obwohl das kollektive Fastengelübde Sauls sowie Davids gelobter Schlafverzicht in der Literatur in der Regel als Enthaltungsgelübde bezeichnet werden, ist der Begriff (*Selbst-)Belastungsgelübde* vorzuziehen<sup>301</sup>. Der springende Punkt liegt bei solchen Gelüben ja nicht im Verzicht aus asketischen Motiven, sondern in der freiwilligen Aufzeichnung von Belastungen und Beschwerden (vgl. den Begriff עָוָרָה in V 1).

---

<sup>299</sup> Man vergleiche dazu die Interpretation von *Gold*, Gelübde, 16: „Ein solches Gelübde hatte also den Zweck, durch den auferlegten Zwang, bestehend namentlich in gewissen beschwerlichen Abstinenzen, die nur mit der Erfüllung des Gelübdes ein Ende nehmen, sich selbst ... anzueifern.“ (vgl. S. 3). *Gold* sieht richtig, daß durch die Belastungen ein Druck erzeugt wird. Allerdings gelobt der Gelobende nicht sich, sondern JHWH die Selbstbelastungen. Somit setzt er nicht sich selbst, sondern JHWH unter Druck.

<sup>300</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 91 Anm. 7.

<sup>301</sup> *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 91.

## GELÜBDE IN EINEM NACHEXILISCHEN PROPHETENTEXT

### JES 19,21: JHWH EHREN DURCH GELOBEN UND ERFÜLLEN VON GELÜBDEN

Aus den Prophetentexten, die Gelübde erwähnen (Jer 44,25; Nah 2,1 und Mal 1,14<sup>1</sup>), greife ich Jes 19,16-25 heraus. Es ist dies einer der spätesten Texte des Jesajabuches, der möglicherweise ins dritte Jh. v. Chr. datiert werden kann<sup>2</sup>. Für die Gelübdethematik ist V 21 wichtig. Da dieser Vers aber Bestandteil der thematisch geeinten Perikope der V 16-25 ist, gebe ich in einem ersten Schritt einen Überblick über den inhaltlichen Duktus der ganzen Einheit, um dann V 21 in diesem Licht auszuwerten. Für diese Gesamtinterpretation stütze ich mich auf folgenden Artikel von *Schenker*: „La Fine della Storia d' Israele ricapitolerà il suo Inizio. Eseggesi d' Is 19,16-25. Der folgende Überblick faßt *Schenkers* Ergebnisse kurz zusammen.

#### 1 Struktur und Thematik von Jes 19,16-25

Die Perikope ist in fünf Einheiten gegliedert, die jeweils durch die auf die Endzeit hinweisende formelhafte Wendung „An jenem Tag wird sein“ eröffnet werden (V 16.18.19.23.24).

Ein Durchgang durch diese Einheiten zeigt, daß sie eine gemeinsame Thematik umkreisen und entfalten: die Rekapitulation der Anfangsgeschichte Israels in der Endzeit<sup>3</sup>.

– *Erste Einheit* (V 16-17): Der Plan JHWHs, seine erhobene Hand und auch das Land Israel versetzen die Ägypter in Angst. Diese Angst Ägyptens in der Endzeit erinnert an Ägyptens Angst am Anfang der Geschichte Israels. Sie wurde auch damals hervorgerufen durch JHWH und Israel (Ex 1,9-10; 12,29-33; 14,25; 15,11-12).

– *Zweite Einheit* (V 18): Fünf Städte in Ägypten werden genannt, die die Sprache Kanaans sprechen und sich öffentlich zu JHWH bekennen (תשבעות (ליהוה צבאות). Bei diesen Städten ist wohl an israelitische Einwanderer gedacht. *Schenker* weist darauf hin, daß in der Josephserzählung Israel als Land Kanaan bezeichnet wird (Gen 37,1; 42,5.7; 44,8; 45,17.25; 46,6.12; 47,1.4.13.14.15; 48,3.7; 49,30; 50,5.13). Zudem ergibt sich im Blick auf Gen 47,1-6 für die fünf Städte eine Analogie zu den fünf Brüdern Josephs, die auf sein Bitten hin in Ägypten wohnen bleiben dürfen (vgl. zum Wohnen in

---

<sup>1</sup> Das Jonabüchlein wurde bereits im Zusammenhang mit den Psalmen erörtert.

<sup>2</sup> Vgl. zur Datierung *Schenker*, *Fine della Storia*, 321.

<sup>3</sup> Ich nehme an dieser Stelle bereits das Endergebnis voraus, zu dem *Schenker*, *Fine della Storia*, 328, nach sorgfältiger Analyse der einzelnen Abschnitte gelangt ist.

Städten in Ägypten Gen 47,21)<sup>4</sup>. Damit also leben in der Endzeit wiederum, wie am Beginn, zur Zeit der Patriarchen, Israeliten in Ägypten. Diese Städte bekennen sich öffentlich zu JHWH.

– *Dritte Einheit* (V 19-22): Dies ist die zentrale Einheit der Perikope, hervorgehoben durch ihre Stellung in der Mitte sowie durch ihre Länge und die Wiederholung der Formel יהוה יהוה (in V 21a). Die Gott geweihte Stele an der Grenze Ägyptens zeigt an, daß das Land JHWH gehört. In diese Richtung weist auch der erwähnte Altar, der metonymisch das Heiligtum inmitten des Landes bezeichnet. JHWH wird in dem Land verehrt, das Ihm gehört<sup>5</sup>. Die Stele und der Altar haben nach V 20 die Funktion, JHWH fortwährend an die Präsenz der Israeliten im Land Ägypten zu erinnern. V 20b skizziert in wenigen Strichen, daß die Israeliten erneut, wie am Anfang ihrer Geschichte (Ex 1-15), von den Ägyptern unterdrückt werden, daß sie zu JHWH rufen und Er ihnen einen Retter, einen neuen Mose gleichsam, sendet. In diesem Rettungshandeln „gibt sich JHWH den Ägyptern zu erkennen“ (JHWH offenbart sich: ונודע יהוה למצרים) und die Ägypter „erkennen Ihn an“ (antworten entsprechend der Offenbarung: וידעו את יהוה). Sie bekehren sich zu JHWH, freilich nicht ohne zuvor, wie einst, durch Plagen geschlagen zu werden (vgl. Ex 5-12). In Konsequenz dieser Umkehr zur Anerkennung JHWHs „dienen sie JHWH“ durch „Darbringung von Schlachtopfern, durch Gaben, durch das Geloben und Erfüllen von Gelübden und durch Gebet“ (V 21-22)<sup>6</sup>.

– *Vierte Einheit* (V 23): Diese Einheit handelt von den kriegesischen Begegnungen zwischen Assyrien und Ägypten, die schließlich mit der Knechtung Ägyptens enden.

– *Fünfte Einheit* (V 24-25): Im Vergleich zur vorhergehenden Szenerie wird eine doppelte Veränderung in Aussicht gestellt. Israel kommt als dritte „Größe“ zu diesen beiden Nationen hinzu. Dieses Volk erweist sich als Quelle des Segens. Dadurch segnet JHWH alle drei Nationen und nennt Ägypten wie auch Assyrien so, wie er sonst Israel nennt: „mein Volk“ (vgl. Ex 3,7.10); „Werk meiner Hände“ (vgl. Jes 64,7).

In einem abschließenden, zusammenfassenden Blick zeigen die fünf Einheiten, daß in der Endzeit die Geschichte Israels rekapituliert und über das Ursprüngliche hinaus erneuert wird. Die jüdische Diaspora in Ägypten wird zum Zeichen für das endzeitliche Israel, das in Ägypten erneut

<sup>4</sup> Schenker, *Fine della Storia*, 323.

<sup>5</sup> Schenker, *Fine della Storia*, 324, weist für diesen Zusammenhang auf 1Sam 26,19 und 2Kön 5,17 hin.

<sup>6</sup> So Schenker, *Fine della Storia*, 325: „La conversione dell' Egitto consisterà in quattro azioni religiose: la preghiera (v. 22), i sacrifici, le oblazioni (...) e i voti formulati e mantenuti (v. 21).“

unterdrückt, dann aber durch JHWH befreit wird. Nun jedoch wird Ägypten JHWHs Land. Am Ende steht statt Feindschaft Friede und Einheit mit Ägypten, da die endzeitliche Rettung zu einer Bekehrung Ägyptens führt. Im Zuge dieser Versöhnung findet auch der alte Konflikt zwischen Ägypten und Assyrien ein Ende: „Analogamente, la lunga inimicizia tra Israele e l' Egitto (come pure tra l' Egitto e l'Assiria) sarà eliminata in favore della pace tra loro grazie alla fede commune di tutti e tre in JHWH.“<sup>7</sup>

## 2 V 21: Auch die Ägypter dienen und verehren JHWH

Wenden wir uns nun V 21 zu. Auch wenn wir ihn für unsere Überlegungen gesondert betrachten, muß er im größeren Zusammenhang der V 19-22 gesehen werden. Zunächst die Übersetzung:

- 21 a „Und zu erkennen geben wird sich JHWH den Ägyptern  
 b und anerkennen werden die Ägypter JHWH an jenem Tag  
 c und sie werden dienen mit Schlachtopfern und Speiseopfern  
 (Gaben)  
 d und sie werden JHWH Gelübde geloben und erfüllen.“

Inhaltlich gesehen stellt V 21 in Aussicht, daß die Ägypter *an jenem Tag* zu gläubigen Verehrern JHWHs werden: „Die Ägypter werden in die Kultgemeinschaft mit Jahve aufgenommen...“<sup>8</sup> Der Vorgang dieser Konversion (vgl. V 22 ושבו את יהוה) wird im Text in zwei komplementären Aspekten geschildert:

- a) Das „zum Glauben Kommen“: JHWH gibt sich den Ägyptern *zu erkennen, er offenbart sich* (נודע יהוה למצרים). Durch diese Initiative ruft er die Antwort der Ägypter hervor: Sie *erkennen JHWH an* und werden gleichsam vertraut mit ihm (יעדו את יהוה).<sup>9</sup>  
 b) Die Verehrung JHWHs im Kult: Die, die JHWH *erkannt* haben, werden zu Dienern und Verehrern JHWHs. Das in diesem Zusammenhang gebrauchte Verb עבד umschreibt die Gottzugehörigkeit im umfassenden Sinn und bezieht sich insbesondere auf die liturgische Gottesverehrung (vgl.

<sup>7</sup> Schenker, *Fine della Storia*, 329.

<sup>8</sup> Procksch, *Jesaia I*, 253. Vgl. Knabenbauer, *Erklärung*, 248: "So will Gott sich glanzvoll als Bundesgott auch Aegypten offenbaren und die Aegypter werden dieser entsprechen durch Erkenntnis und praktische Anbetung, deren Ausdruck und Bethätigung in Opfern und Gelübden besteht." Fischer, *Isaias*, 145 "Dadurch, dass sich Jahve den Ägyptern als Helfer in der Not offenbart, werden schliesslich alle Ägypter Jahve als den alleinigen Gott erkennen und auch an der kultischen Verehrung Jahves durch Darbringung von Schlachtopfern und Speiseopfern, durch Gelobung und Einlösung von Gelübdeopfern sich beteiligen."

<sup>9</sup> Vgl. Schottroff, ידע, Sp. 693f.

V 23)<sup>10</sup>. Die Ägypter vollziehen die Gottesverehrung vor allem in zwei kultischen Handlungen:

- sie dienen mit Schlachtopfern und Speiseopfern (Gaben),
- sie geloben JHWH Gelübde und erfüllen sie.

Es ist bedeutsam, daß die liturgische Gottesverehrung gleichwertig durch das Geloben und Erfüllen von Gelübden und die Darbringung von Schlacht- und Speisopfern (bzw. Huldigungsgeschenken) zum Ausdruck gebracht ist. Die inhaltliche Nähe zu Jon 1,16 fällt auf: „Und es fürchteten die Männer JHWH mit großer Furcht und sie schlachteten JHWH Schlachtopfer und gelobten Gelübde“<sup>11</sup>.

### 3 JHWH Gelübde zu geloben als kultisch öffentlicher Bekenntnisakt

Die Tatsache, daß im Zusammenhang des Kultes einer Gottheit unter Anrufung ihres Namens Gelübde gelobt werden, ist einem *Bekenntnis* zu diesem Gott gleichzusetzen (vgl. Jon 1,16 und Ps 76,12)<sup>12</sup>. In dieser Hinsicht bietet Jes 19,18 eine wichtige Sachparallele zu unserem V 21. Dort heißt es, daß sich „an jenem Tag“ fünf Städte in Ägypten befinden werden (sehr wahrscheinlich israelitische Einwanderer), die die Sprache Kanaans sprechen. Sie „schwören bei JHWH Zebaot“<sup>13</sup>: נשבעות ליהוה צבאות. *Delitzsch* bemerkt dazu: „(...) ל נשבע bed. jemandem schwören, ihm Treue zusagen, ihm sich ergeben.“<sup>14</sup> Ganz in dieser Linie erklärt auch *Keller* diesen Ausdruck: „Da unser Verbum eine unwiderrufliche, totale Verpflichtung ausdrückt, mit unentrinnbaren Folgen im Falle der Nichterfüllung, muß der als Garant und Wahrer angerufene Gott über den Sprecher absolut verfügen können, und dieser muß sich als völlig dem Gott gehörig betrachten. Darum ist »bei Jahwh schwören« praktisch synonym mit »sich zu Jahwe bekennen« (Hervorhebung H.T.). Dies wird Jes 19,18; vgl. 45,23; 2Chr 15,14f. prägnant ausgedrückt mit »sich für Jahwe verpflichten«...“<sup>14</sup>

Wenn also die Ägypter im Kult, wahrscheinlich am Altar der Diasporajuden<sup>15</sup>, JHWH anrufen und sich ihm gegenüber zu Handlungen der Gottesverehrung verpflichten, so ist dies analog zu V 18 ein öffentliches Bekennt-

<sup>10</sup> Vgl. *Westermann*, עבר, Sp. 188.192f.

<sup>11</sup> Die inhaltliche Nähe der Gelübdepraxis in Jes 19,21 zu Jon 1,16 wird, soweit ich sehe, nicht beachtet. Man sucht vergeblich bei (z.B.): *Condamin*, Livre d'Isaïe, 131; *König*, Jesaja, 205; *Auvray*, Isaïe 1-39, 193; *Vermeulen*, Isaïe, 324.746.

<sup>12</sup> Vgl. dazu *Schenker*, Unbeachtete Aspekte, 87.

<sup>13</sup> *Delitzsch*, Jesaja, 243f.

<sup>14</sup> *Keller*, שבע, Sp. 861.

<sup>15</sup> So *Schenker*, Fine della Storia, 324f.: „Pure grazie all' altare, tutto sarà preparato affinché gli egiziani possano sacrificare a JHWH (v. 21) il giorno in cui vorranno volgersi a lui.“

nis der Selbstübereignung an diesen Gott. JHWH Gelübde zu geloben ist daher nicht einfach das Gleiche, wie Opfer darzubringen, wie *Wildberger* schreibt: „Nach der vorliegenden Stelle wirkt sich die Jahweerkenntnis der Ägypter dahin aus, daß diese ihm mit Schlacht- und Speiseopfern ‚dienen‘. Um die Möglichkeit, ‚dienen‘ zu können, geht es auch bei Israels Auszug aus Ägypten, Ex 3,12; 4,23 u.ö. Immer aber wird dort vom Dienst an Jahwe gesprochen. Nur gerade hier ist das Verb mit dem acc. der Opfergabe konstruiert (vgl. aber Ex 10,26; 13,5...). (...) Zu den Opfern treten die Gelübde und deren Erfüllung. *Das ist aber im Grunde kein neuer Punkt, denn man gelobt ‚Opfer‘* (...) [*Hervorhebung H.T.*]. Gelübde gehören zum Klagegebet, sie verleihen der vorgetragenen Bitte Nachdruck. Daß sie nach erfolgter Erhörung aber keineswegs immer ‚erfüllt‘ wurden, zeigen die Mahnungen, das zu tun, Ps 50,14; Qoh 5,3, vgl. Dt 23,21.“<sup>16</sup>

Im Unterschied zu *Wildberger* ist zu sagen, daß die Gelübde die Handlung der kultischen Opferdarbringung in dreierlei Hinsicht ergänzen:

(1) Gelübde zu geloben ist im Unterschied zur Opferdarbringung primär eine Worthandlung. Wie oben erläutert, ist es ein Bekenntnis der Verehrung JHWHs im Sinne einer öffentlichen Anrufung JHWHs angesichts einer anwesenden Gemeinschaft. Diese Anrufung JHWHs, in der Absicht ihm gegenüber Verpflichtungen einzugehen, impliziert eine Selbstübereignung an den Garanten und Wahrer der Gelübde.

(2) Als Zeuge und Wahrer der Gelübde ist JHWH den Gelobenden gegenüber ebenfalls verpflichtet im Hinblick auf den gelobten Sachverhalt. Durch Gelübde entsteht somit eine wechselseitige Verpflichtung (Bindung) zwischen den Gelobenden und JHWH.

(3) Bei Gelüben kommt die Dimension der Zeit entscheidend ins Spiel. Ergänzend zur aktuellen (und punktuellen) Opferdarbringung versprechen Gelübde zukünftige Opferdarbringungen. Die Gelobenden verpflichten sich daher auch zukünftig(!) zur JHWH-Verehrung. Die Erfüllung dieser (einst) versprochenen kultischen Opferdarbringungen ist dann wiederum (wie das Geloben selbst) ein öffentlicher Akt der Anbetung und Verehrung JHWHs.

---

<sup>16</sup> *Wildberger*, Jesaja, 741f.

# GELÜBDE IN DER WEISHEITSLITERATUR

## KOHELET UND DIE GOTTESVEREHRUNG (4,17-5,6)

### 1 Eine kurze Hinführung zu Koh 4,17-5,6

Die biblische Weisheit kommt mehrfach auf die Gelübde zu sprechen. So in Spr 20,25: „Eine Falle ist es, unbedacht zu rufen: Geweiht!, und erst nach dem Gelübde zu überlegen.“<sup>1</sup> Hier wird vor unüberlegten, bzw. übereilten Weihegelübden gewarnt. Ähnliche beschwörende und warnende Worte formuliert Jesus Sirach 18,22-23: „Säume nicht, ein Gelübde rechtzeitig einzulösen, warte nicht bis zum Tod, um davon frei zu werden. Ehe du gelobst, überdenk dein Gelübde, sei nicht wie einer, der den Herrn versucht.“<sup>2</sup>

Um zu untersuchen, wie die Weisen zu Gelübden stehen, beschränke ich mich auf das Buch Kohelet, Kap. 4,17-5,6. In diesem Abschnitt gibt Kohelet Ratschläge zu zwei<sup>3</sup> charakteristischen Kulthandlungen, zur Darbringung von Opfern (V 17) und zum Geloben von Gelübden. Diese Aussagen sind für unsere Untersuchung von besonderem Interesse, V 3-4:

„Wenn du Gott ein Gelübde gelobst, dann zögere nicht, es zu erfüllen, denn er hat kein Gefallen an Toren; was du gelobst, erfülle!

Besser, du gelobst nicht, als wenn du gelobst und nicht erfüllst“

(vgl. Sir 18,22; Dtn 23,22-24).

Die Frage ist: Wie bewertet der weise Kohelet die Formen kultischer Gottesverehrung in 4,17-5,6? Einige Forscher deuten die Worte Kohelets im Sinne einer radikalen Religionskritik. D.h. für Kohelet haben der Kult und die kultischen Handlungen der Gottesverehrung ihren Sinn und Wert verloren. So schreibt *Lohfink*: „Im ganzen eine unerbittliche Religionskritik, die heute noch genauso gilt...“<sup>4</sup> Der weise Kohelet warnt vor den ‚typischen Vollzügen populärer Frömmigkeit‘ der ‚Ungebildeten‘. Diese sind: ‚Rituelle Sonderhandlungen‘, d.h. die ‚äußeren Ausdrucksformen der Gottesverehrung‘, ‚die vielen Opfer, oder die in Festgelage ausartenden Opferfeiern, gegen die Kohelet das »Zuhören« stellt‘, ‚das wortreiche Beten‘ (das in der Antike selbstverständlich laut und öffentlich geschah), ‚die Neigung, in jeder Not ein Gelübde zu machen (und dann später oft nicht zu erfüllen)‘, ‚das leichtfertige Hantieren mit Sühneriten für versehentliche Sünden‘ (vgl.

---

<sup>1</sup> Übersetzung nach der EÜ.

<sup>2</sup> Übersetzung nach der EÜ.

<sup>3</sup> Ob man in dieser Einheit zwei oder mehr Kulthandlungen genannt sieht, hängt von der jeweiligen Exegese und Interpretation ab.

<sup>4</sup> *Lohfink*, Kohelet, 40.



V 17.1.3.5)<sup>5</sup>. *Lohfink* schließt nicht aus, daß in V 2 und 6a mit „den Stichwörtern »Träume« und »Worte« halbverdeckt noch von einem weiteren Element volkstümlicher Religion die Rede ist: von Orakeln, Ekstase und Prophezeiungen. Vielleicht ist sogar die damals beginnende Apokalyptik im Blick.“ Dagegen stellt Kohelet die Gottesfurcht (V 6b), die „geheime Essenz jedes Augenblicks des normalen Lebens...“<sup>6</sup>

*Michel* ist in seiner religionskritischen Interpretation noch radikaler. Für ihn gründet Kohelets Kritik letztlich in einem Deismus: „(...) Qohelet wertet drei Hauptbeispiele aus der religiösen Praxis (Opfer im Gotteshaus, wortreiches Beten, leichtfertiges Ablegen von Gelübden) als typisch für Toren, die unwissend sind (4,17) und sich illusionäre Vorstellungen (Träume) machen...“<sup>7</sup> „Gott ist nach der Überzeugung Qohelets (vgl. 3,14-15) eine unbeeinflussbare Macht, die in einem Bereich handelt, der dem Menschen unzugänglich ist. Was sollen da Opfer? Nur in Unwissenheit über Gott kann man Opfer für sinnvoll halten, während sie doch etwas Unsinniges, ‚Schlechtes‘ sind. (...) Auch bei viel Reden vor Gott (= Beten) wird deutlich, daß man ein Tor ist und sich illusionäre Vorstellungen macht. Angesichts dieser m.E. deutlich erkennbaren Grundaussage erscheint die Formulierung ‚darum seien deiner Worte wenig‘ wie ein Zugeständnis an die übliche Praxis.“<sup>8</sup>

Koh 4,17-5,6 wird allerdings auch anders interpretiert. Die Kritik des Weisen richtet sich nach diesem Verständnis nicht gegen die kultischen Handlungen der Gottesverehrung an sich, sondern gegen einen leichtfertigen, verfehlten Umgang damit. In diesem Sinn soll abschließend *Kaiser* zu Wort kommen: „Dabei ist die Bedeutung der Reflexion 4,17-5,6 für das Gesamtverständnis des Predigers nicht zu unterschätzen: Der Lehrer, der das aufmerksame Hören im Tempel den Opfern vorordnet (vgl. 1Sam 15,22...) und in v. 3 das Gelübdegebot der Tora Dtn 23,22 zitiert, kann schwerlich mit dem Schriftglauben und der Gesetzesfrömmigkeit seines Volkes gebrochen haben. (...) Wenn der Prediger anschließend vor unangemessener Geschwätzigkeit beim Beten (5,1-2) und leichtsinnigem Geloben (V 3-5) warnt, zeigen die Begründungen in 4,17b; 5,2.3b und 5b, daß er an der prinzipiellen Gültigkeit des in 8,12b-13 zitierten Grundsatzes festhält: Wer Gott gegenüber respektlos handelt, muß prinzipiell damit rechnen, daß er ihn

<sup>5</sup> *Lohfink*, Kohelet, 39f.

<sup>6</sup> *Lohfink*, Kohelet, 40; vgl. *Schwiehorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136. Ders. in: *Zenger*, Einleitung, 269; *Backhaus*, Zeit und Zufall, 179f. – In älterer Zeit vgl. *Levy*, Qoheleth. *Gordis*, The Man, 154: „Koheleth's philosophy does not predispose him to excessive piety...“

<sup>7</sup> *Michel*, Untersuchungen, 258; vgl. auch *Michel*, Kohelet, 143.

<sup>8</sup> *Michel*, Untersuchungen, 254f.

damit herausfordert. Mithin impliziert die am Ende der Reflexion in 5,6 stehende Mahnung zur Gottesfurcht die Überzeugung, daß unangemessenes Verhalten gegenüber Gott in der Regel negative Folgen hat.“<sup>9</sup>

Vor diesem Panorama verschiedener Interpretationen ist meine Exegese von der Frage geleitet, ob sich hinter Kohelets Mahnungen und Warnungen nicht doch eine Hochschätzung der Opfer und Gelübde verbirgt. Entspringen diese Mahnungen, insbesondere zur Erfüllung des Gelobten, nicht einer klaren Einsicht (Weisheit) in das Gewicht und die Verantwortung solcher den transzendenten Gott miteinbeziehender Handlungen (vgl. 5,1)?

## 2 Die thematisch und begrifflich bedingte Sonderstellung von Koh 4,17-5,6

Kap. 4,17-5,6 formen eine geschlossene thematische Einheit, die inhaltlich klar vom Vorausgehenden und Nachfolgenden abgegrenzt ist<sup>10</sup>. Der ganze Abschnitt hat die Form einer weisheitlichen Mahnrede. Der (implizite) Hörer/Leser wird (zum ersten Mal in Koh.) mit „Du“ angesprochen. Die Warnungen (vgl. die Vetitive 5,1a.3a.5) und Ratschläge (4,17; 5,1b.3b.4.6b) beziehen sich auf das Verhalten des Menschen im Tempel (V 17 ביה אלהים) in der Gegenwart Gottes (5,1 לפני אלהים) sowie in der Gegenwart des nicht näher definierten „Boten“ (5,5b המלאך ב). Mit einem Wort, Kap. 4,17-5,6 thematisiert den Lebensbereich der Religion (Gottesverehrung) mit ihren Ausdrucksformen wie Opfergaben (V 17), Gelübden (V 3-4) und an Gott gerichtete Worte (V 1-2 vgl. V 5-6). – Ich vermeide bewußt den Begriff „Gebet“, da der Text keine charakteristischen Gebetstermini (wie z.B. תפלה) verwendet.

Diese Thematik ist singulär im Buch Kohelet. Dementsprechend ist das ביה אלהים (Haus Gottes/Tempel) nur in 4,17 erwähnt. Das gleiche gilt für die entsprechenden religiösen Verhaltensweisen der Menschen: Worte in der Gegenwart Gottes hervorbringen (להוציא דבר לפני האלהים)<sup>11</sup>; Gelübde geloben (5,3-4: כאשר תדר נדר...) und Opfer darbringen (4,17 – Menschen, die Opfer darbringen, sind noch in 9,2 im Rahmen einer repräsentativen Aufzählung erwähnt). Singulär im Buch Kohelet ist auch der rätselhafte Bote in 5,5b. Handelt es sich hier um den Engel Gottes, um Gott (vgl. 5,2)<sup>12</sup>, um einen

<sup>9</sup> Kaiser, Botschaft, 64f.

<sup>10</sup> 4,13-16: wankelmütige Volksgunst; 5,7-8 Unterdrückung des Armen im Land des Königs.

<sup>11</sup> Zum Ausdruck לפני האלהים vgl. noch 2,26 und 7,26. In beiden Fällen geht es um eine Bewertung des Menschen von Seiten Gottes.

<sup>12</sup> Vgl. D: „coram angelo“; vgl. G: „προ προσωπου του θεου...“

Priester (vgl. Mal 2,7)<sup>13</sup>, oder um einen Beauftragten des Tempels<sup>14</sup>? Ebenfalls singular ist der in den beiden sprichwortartigen Sentenzen erwähnte Traum (5,2a החלום; V 6a חלמות (ברב חלמות)).

Weil 4,17-5,6 sich aufgrund der Thematik so sehr vom sonstigen Koheletbuch unterscheidet, erklärten manche Exegeten, wie z.B. *Podechard*<sup>15</sup>, diesen Abschnitt für eine sekundäre Einfügung. Andere, wie z.B. *Lohfink*<sup>16</sup> und *Schwienhorst-Schönberger*<sup>17</sup> halten an der Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit dieses Abschnittes fest und schreiben ihm eine besondere, zentrale Stellung und Bedeutung innerhalb des Buches zu.

### 3 Anspielungen auf die dtr. Salomotradition in Koh 4,17-5,6

Es gibt Hinweise, daß in unserem Abschnitt atl. Traditionsgut verarbeitet ist. So sind V 3-4 in deutlicher Anlehnung an Dtn 23,22a formuliert:

„Wenn du JHWH deinem Gott ein Gelübde gelobst, säume nicht, es ihm zu erfüllen...“ Vgl. dazu Koh 5,3a: „Wenn immer du Gott ein Gelübde gelobst, säume nicht, es ihm zu erfüllen...“

*Rose* vertritt in seinem Artikel „Querdenken mit und über Qohelet“ die These, daß Traditionsmaterial aus dem Bereich der Volksfrömmigkeit aufgenommen und dann von Kohelet kritisch beurteilt ist: 1) V 17 „Gib acht auf deinen Fuß, wenn du zum Gotteshaus gehst!“ (Opferfrömmigkeit); 2) 5,1: „Überstürze dich nicht, vor der Gottheit Worte über deine Lippen gehen zu lassen.“ (Gebetsfrömmigkeit); 3) 5,3: „Wenn du der Gottheit ein Gelübde gelobst, dann zögere ja nicht, es umgehend zu erfüllen!“ (Gelübdefrömmigkeit). Nach der Ansicht von *Rose* ist die für Kohelet unübliche Du-Anrede in 4,17-5,6 das Indiz dafür, daß hier Tradition aufgenommen und

<sup>13</sup> So *Rose*, Querdenken, 91: „(...) handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen priesterlichen vicarius Dei.“

<sup>14</sup> Vgl. dazu *Salters*, Notes, 95-101.

<sup>15</sup> *Podechard*, L'Ecclésiaste, 334: „Ce développement contraste fortement avec ce qui précède et ce qui suit, et il est impossible de lui trouver un rapport quelconque avec l'ensemble du livre. (...) On a dit dans l'introd. p. 163 s., que le caractère de ce morceau et le fait qu'il coupe en deux une série de réflexions portant sur le même sujet, IV,13-16 et V, 7-8, rendent difficile son attribution à Qohélet...“

<sup>16</sup> Für *Lohfink*, Kohelet, 10, ist Koh 4,17-5,6 „das Zentrum einer gleichzeitig vorhandenen palindromischen Gesamtkonstruktion...“ Vgl. auch *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, 117, Anm. 27.

<sup>17</sup> *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136: „Der Texteinheit kommt insofern ein besonderes Gewicht zu, als hier zum erstenmal im Buch der Leser/Hörer direkt angesprochen wird. Die sechsmalige Verwendung des Wortes אֱלֹהִים, die Strukturierung in zwei Strophen mit jeweils vierzehn Zeilen, welche die Einheit in Beziehung setzt zum Gedicht über die Zeit (3,2-8), die Thematik des religiösen Verhaltens und der Abschluß mit der erstmals hier vorkommenden direkten Aufforderung zur Gottesfurcht (5,6b) geben der Texteinheit ein enormes Gewicht.“

von Kohelet diskutiert wird. Abgesehen von 5,3 läßt sich nach *Rose* die Tradition keinem biblischen Buch zuweisen. Sie könnte für die Frömmigkeit im ganzen Alten Orient Geltung haben<sup>18</sup>.

Darüber hinaus gibt es in 4,17-5,6 jedoch weitere Hinweise, die sich allerdings doch einer ganz bestimmten biblischen Tradition zuordnen lassen: der Salomoerzählung in 1Kön 3-11<sup>19</sup>. Es fällt auf, daß im Zusammenhang mit dem Tempel das Hören betont ist: V 17 וקירב לשמע („und Herannahen, um zu Hören“). Unvermittelt ist auch vom Traum die Rede, 5,2: כי בא החלום („denn es kommt der Traum bei vielem Geschäft“). Gerade die Erwähnung des Traumes könnte ein Hinweis auf die dtr. Salomoerzählung in 1Kön 3-11 sein. Stellen wir daher einige charakteristische Elemente dieser Erzählung zusammen: Das Porträt in 1Kön 3-11 zeichnet Salomo vor allem als den Erbauer des Tempels. Anlässlich eines *Opfers* erscheint ihm JHWH im *Traum* (3,5 בחלום הלילה ... נראה יהוה; vgl. V 15 והנה חלום). Salomo erbittet ein *hörendes Herz* (V 9 לֵב שֹׁמֵעַ – das Verb שמע ohne eine nähere Bestimmung, wie Koh 4,17a). Im Gegensatz zu seiner *Weisheit* am Anfang steht sein *törichtes* Verhalten am Ende, im Alter (V 11,4 ויהי לעת זקנה שלמה vgl. Koh 4,13b). Er läßt sich von fremden Frauen verführen und *opfert deren Göttern* (11,6-8). Die Salomoerzählung ist zudem geprägt von der dtr. Konzeption des Bundes. D.h. Gott realisiert seine Verheißungen (Thronnachfolge für David) unter der Bedingung der Treue des Empfängers. Salomo bittet in 1Kön 8 ausdrücklich um die Verwirklichung der Thronfolgeverheißung und verpflichtet sich seinerseits implizit zur Treue (vgl. V 22-26; 54-61). Er bleibt jedoch seiner eingegangenen Verpflichtung nicht treu, d.h. er bewahrt den Bund nicht (vgl. 11,4 mit 8,58.61; 11,10b.11a). Salomo ist also charakterisiert als einer, *der nicht erfüllt*, wozu er Gott gegenüber verpflichtet gewesen wäre. Gerade so erweist er sich als *Tor* (vgl. Koh 5,3-5: das Erfüllen der eingegangenen Gelübdeverpflichtung wird angemahnt, wer nicht erfüllt, ist ein Tor). En passant sei noch erwähnt, daß in der Salomoerzählung angesichts des Tempels die Transzendenz Gottes betont wird (1Kön 8,27 vgl. Koh 5,1): „Wohnt denn Gott wirklich auf der Erde? Siehe, selbst der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, wieviel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe.“

Fazit: Tempel, Traum, hörendes Herz, Verpflichtung Gott gegenüber (im Bund), Weisheit und Torheit im Kontext des Kultes (Opfer für Götter) sind

<sup>18</sup> *Rose*, Querdenken, 83-84; vgl. *Rose*, Rien de nouveau., 339-340.

<sup>19</sup> Diese Sicht ist in folgendem Artikel ausführlicher begründet: *Tita*, Koh 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung?, 87-102. *Rose*, Rien de nouveau, kommt von einem anderen Zugang her zum gleichen Ergebnis, 338: „(...) un Théologien-Rédacteur (...) une lecture «historisante» qui insère au paragraphe IV une allusion au règne de Salomon....“

die Motive, die die Salomoerzählung prägen. Diese Elemente bilden auch die Bausteine von Koh 4,17-5,6, freilich, nun im Zusammenhang eines neuen, eigengeprägten Textes. M.E. erklären sich Themen und spezifischer Wortschatz in Koh 4,17-5,6 am plausibelsten als Aufnahme und Verarbeitung der Salomoerzählung. Als mögliches weiteres Indiz dafür sei noch erwähnt, daß im vorausgehenden Abschnitt 4,13-16 der König thematisiert wird. Es ist in V 13 von einem König die Rede, der im Alter töricht wird. Eine Anspielung auf Salomo in V 15-16 wird von manchen Exegeten vertreten<sup>20</sup>. Erkennt man daher in unserem Abschnitt Salomo (Kohalets Pseudonym) als den mahnenden Weisen, so wird der Zugang zu dieser tempelorientierten, die Gottesverehrung betreffenden Lehrrede erleichtert.

#### 4 Struktur und Themenschwerpunkte in 4,17-5,6

Bei der folgenden Exegese des Abschnitts klammere ich die schwierigen Verse V 2 und 6 aus. Es geht mir auch nicht darum, in erster Linie eine kunstvolle Struktur nachzuweisen und herauszuarbeiten<sup>21</sup>. Vielmehr lege ich den Schwerpunkt darauf, zu zeigen, daß 5,1.3-4.5 ein einziges Thema behandeln: das Gelübde.

##### a 4,17 Erste Warnung: Vor Opfergaben nach Art der Toren

Eine erste thematische Einheit bildet V 17. Dieser Vers wird in der Regel folgendermaßen übersetzt:

- a „Hüte deinen Fuß,
- b wenn immer du zum Haus Gottes gehst
- c und Herannahen, um zu hören
- d (ist besser) als wenn die Toren Opfer geben,
- e denn sie haben keine Erkenntnis,
- f so daß sie Böses tun (oder: beim Tun von Bösen).“<sup>22</sup>

<sup>20</sup> So *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 135: „Salomo war das zweite Kind Davids von Batscheba (4,15bß), er wurde Nachfolger seines Vaters auf dem Thron (4,15bß), eine große Volksmenge stand bei der Proklamation auf seiner Seite, und das ‚ganze Volk‘ zog mit ihm von der Gihon-Quelle zum Ophel hinauf (4,16a), aber seine päter waren mit seiner Regierung nicht mehr einverstanden (4,16aß).“ In den Anmerkungen 38-42 gibt er die folgenden Bezugsstellen an: 2Sam 12,24; 1Kön 1,35.38-49; 1Kön 1,45-49; 1Kön 1,35.40; 1Kön 11,14-40. Vgl. auch *Rose*, Rien de nouveau, 336-337.

<sup>21</sup> Dazu vergleiche man *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, 116ff.

<sup>22</sup> Zu den Schwierigkeiten in V 17 insgesamt vgl. die kurze Erörterung der Probleme von *Schmidt*, Koh 4,17, 279f. Die Übersetzung des besonders schwierigen V 17b כִּי אִינָם יֹדְעִים רַע diskutiert ausführlich *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, 113ff. Kritisch setzen sich mit *Lohfink* auseinander: *Michel*, Untersuchungen, 254 (und bes. die Diskussion in Anm. 18); *Backhaus*, Zeit und Zufall, 176.

Die Verglieder c und d sind im Sinne eines Komparativs übersetzt, bei dem das Hören als die bessere Alternative der Opferhandlung der Toren gegenübergestellt wird. Zu dieser Übersetzung „hören ist *besser als* Opfer von Toren“ gelangt man, wenn man eine Konjekture vornimmt und vor dem Infinitivausdruck זכח ... מוח ein מוח ergänzt<sup>23</sup>. Weitere מוח Aussagen in 5,4 sowie im Kontext scheinen für diese Konjekture zu sprechen<sup>24</sup>. Nach diesem Wortlaut sieht man in V 17 eine Anspielung an die opferkritische Stelle in 1Sam 15,22: „Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als Fett von Widdern“. Dementsprechend wird auch das Hören in Koh 4,17 im Sinne des Gehorsams interpretiert und als bessere Alternative den Opfern gegenübergestellt<sup>25</sup>. Der so verstandene V 17 ist somit eine wichtige Stütze für die religionskritische Deutung unseres Abschnitts.

Alternativ zu dieser üblichen Übersetzung läßt sich eine andere Lösung grammatikalisch plausibel machen. Die Präposition מן kann auch mit dem Verb שמר im Sinne von *bewahren vor/sich hüten vor* zusammengehören<sup>26</sup>. Für V 17 ergibt sich demnach: „Bewahre deinen Fuß davor (...), ein Opfer von Toren zu geben“ (שמר רגלך ... מוח). Das Bildwort, den Fuß zu bewahren, gehört in den Zusammenhang des Tempelbesuchs: sooft du dich auf den Weg zum Tempel begibst, bewahre deinen Fuß vor... Fuß meint hier als *pars pro toto* die ganze Person: „Ce qui est visé est bien plutôt la maîtrise de *tout* son comportement au moment de s'approcher du domain sacré...“<sup>27</sup> Die nächstliegende formale Parallele zu V 17 ist Spr 3,26. Hier wird der Ausdruck „die Füße bewahren“ mit der Präposition מן konstruiert: „(...) er (der Herr) bewahrt deinen Fuß vor der Falle“ (ושמר רגלך מלכד). Jes 56,2 kommt ebenfalls als nahe Parallele in Betracht. Jes 56,2b $\beta$  ist Bestandteil der Seligpreisung eines Menschen, der (V 2a) „den Sabbat bewahrt vor seiner Entweihung (V 2b $\alpha$ ) und seine Hand davor bewahrt, irgend etwas Böses zu

<sup>23</sup> GesK, § 133 e; *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136, Anm. 51: „In 4, 17a $\beta$  fehlt das Wort מוח. Das מוח vor מוח kann aber nur verstanden werden, wenn man ein vorhergehendes מוח mitdenkt...“ Vgl. auch *Backhaus*, Zeit und Zufall, 175; *Crenshaw*, Ecclesiastes, 115.

<sup>24</sup> Vgl. die מוח מוח (besser-als)-Aussagen im unmittelbaren Kontext: 4,3; 4,6; 4,9; 4,13; 5,4; 6,3 (6,9).

<sup>25</sup> So *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136: „Unter Anspielung auf 1Sam 15,22 wird in 4,17 das Hören höher bewertet als das Opfern. Damit steht Kohelet in einer dem Opfer kritisch gegenüber eingestellten prophetisch-weisheitlichen Tradition.“

<sup>26</sup> Der Ausdruck שמר מן ist vielfach belegt: Ps 121,7: „Der Herr behüte dich vor allem Bösen (יהוה ישמורך מכל רע)“; Ps 140,5: „Bewahre mich, Herr, vor den Händen des Frevlers (שמרני מידיו)“, vgl. Ps 141,9; Spr 6,24: „Dich zu bewahren vor der bösen Frau“ (לשמורך מאשה רע), vgl. Spr 7,5.

<sup>27</sup> *Rose*, Rien de nouveau, 341.

tun.“ (V 2bβ שְׁמַר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל רָע vgl. לעֲשׂוֹת רָע in Koh 4,17b). Aufgrund dieses Zusammenhangs kann V 17 so übersetzt werden:

- a „Bewahre deinen Fuß,
- b – sooft du zum Haus Gottes gehst
- c und herannahst, um zu hören –
- d davor, ein törichtes Opfer (Opfer nach Torenart) zu geben.“

Die Versglieder b/c bilden eine Parenthese<sup>28</sup>. Diese Übersetzung kommt ohne Konjekturen aus und entspricht zudem der masoretischen Akzentsetzung. Inhaltlich ergibt sich bei dieser Übersetzung der überraschende Tatbestand, daß das Hören Hauptzweck des Tempelbesuches ist. Wer „herannaht, um zu hören“, der hofft, etwas von Gott zu empfangen<sup>29</sup>. Dazu würde gut die Anspielung an Träume in V 2.6 passen. Die Hervorhebung des Hörens wird ergänzt durch die Mahnung in 5,1: „(...) daher seien deiner Worte wenige.“ Eine Tendenz, die Opferfrömmigkeit grundsätzlich abzuwerten, fehlt. Gewarnt wird lediglich vor Verfehlungen bei der Opfergabe.

*b 5,1.3-5 Zweite Warnung: Vor übereilten Gelüben und dem Versuch, sich aus der Verantwortung zu stehlen*

Wie ich bereits im hinführenden Abschnitt veranschaulicht habe, werden die einzelnen Verse von Koh 5 auf verschiedene charakteristische Kulthandlungen bezogen. V 1 handelt dementsprechend vom *Gebet* (obwohl die Gebetsterminologie fehlt). V 3-4 thematisieren eindeutig das *Gelübde* (vgl. auch die entsprechende Terminologie נִדָּר/שָׁלַם). V 5 bezieht sich nach *Lohfink* auf *Opfer* für versehentliche Sünden<sup>30</sup>. Ausschlaggebend für diese Interpretation scheint der Begriff שָׁגָה zu sein, der aber nicht die Opferart, sondern ein *unabsichtliches und unwissentliches Vergehen* bezeichnet (vgl. Koh 10,5):

- a „Gestatte deinem Mund nicht, dein Fleisch in Schuld zu bringen
- b und sage nicht in Gegenwart des Boten: ‚dies war ein Versehen‘.
- c Warum soll Gott aufgrund deiner Stimme erzürnen
- d und das Werk deiner Hände zerstören?“

Daß V 5 auf Sühneriten zu beziehen sei, überzeugt nicht. Der Vers hebt das Gewicht des menschlichen Wortes im Kontext des Kultes hervor. Durch sei-

<sup>28</sup> Vgl. die Parenthese bei Koh 2,3.

<sup>29</sup> Whybray, Ecclesiastes, 77f.: „He uses the technical term ‚draw near‘ (qārab) of the act of worship; (...) and the phrase ‚draw near to listen‘ (v. 1) presumably implies that the individual worshipper expects to receive some instructions from God, whether directly as an answer to prayer or through the medium of the temple priests. Some degree of communication between God and man is thus presupposed.“

<sup>30</sup> *Lohfink*, Kohelet, 39: „(...) das leichtfertige Hantieren mit Sühneriten für versehentliche Sünden...“

nen *Mund* kann einer seine eigene Person (*Fleisch*) in Schuld bringen, durch seine *Stimme* Gottes Zorn provozieren. Unter dieser Rücksicht läßt sich ein sachlicher Bezug zu den Mahnungen bezüglich der Gelübde herstellen. Gelübde sind ja Versprechen an Gott, die zur Erfüllung verpflichten (so der Tenor der V 3-4). Wer gelobt und nicht erfüllt, läßt um des gebrochenen Versprechens willen Schuld auf sich. Er provoziert dadurch eine Reaktion Gottes (Zorn). Von V 3-4 her gelesen warnt V 5 vor der Möglichkeit, sich durch ein Versprechen an Gott (*Mund/Stimme*) in Schuld zu bringen (V 5 entfaltet V 4b: geloben und nicht erfüllen). In einer solchen Situation der Haftung für das gebrochene Gelübde könnte es ein Erweis törichter Leichtfertigkeit sein, zu sagen, es war ein unwissentliches und damit unab-sichtliches Vergehen (שגגה): „Qohelet advises against uttering a promise that is not kept, for sooner or later one will have to offer an excuse for the delay in fulfilling the vow.“<sup>31</sup> So verstanden erweisen sich V 3-5 als ein thematischer Zusammenhang.

Nun zurück zu V 1. Wie immer wieder beobachtet wird, gibt es auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene Entsprechungen zwischen V 1 und V 5. Beide Verse sind durch Vetitive (jeweils verdoppelt), אַל + Verb, eingeleitet und es wiederholt sich das Stichwort פִּיךָ. Sowohl in V 1 als auch in V 5 geht es um ein Sprechen „in Gegenwart von“ (לפני), einmal in der Gegenwart Gottes, einmal in der Gegenwart des Boten. Inhaltlich besteht folgender thematischer Zusammenhang: V 5 zeigt die gefahrbringende Seite des menschlichen Wortes auf (sich in Schuld bringen, Gottes Zorn provozieren). V 1 warnt vor dem übereilten Sprechen und rät schlußfolgernd zu nur wenigen Worten in Gottes Gegenwart:

- a „Sei nicht schnell mit deinem Mund,
- b dein Herz eile nicht, ein Wort hervorzubringen in der Gegenwart Gottes, (c)
- d Daher seien deine Worte wenige!“

<sup>31</sup> Crenshaw, Ecclesiastes, 117. Einen alten Beleg zu diesem Verständnis des V 5 bietet Gold, Gelübde, 9f: „(...) »Veranlasse nicht, dass dein Mund deinen Leib in Sünde bringe usw. ...« – R. Josua ben Levi legte diesen Satz auf diejenigen aus, welche öffentlich milde Gaben geloben und sie nicht spenden. Sprich dann nicht zum Boten: Ich bereue es, denn warum soll Gott über deine Stimme (deinen Ausspruch) zürnen und das wenige Gute, was in deiner Hand ist, zerstören. Die Rabbinen bezogen den Spruch auf jenen, der vor dem Gelehrten gelobt und dann sagt: es war ein blosser Irrtum, ich habe kein Gelübde getan. Warum soll Gott zürnen, dass du mit einem Gelübde begonnen hast und in das wenige Geld, was du besitzt, Fluch bringen und es vernichten?“ – Vgl. auch Ogden, Qoheleth, 79, Kaiser, Botschaft, 65; Rose, Rien de nouveau, 352.



Somit ist auch in V 1 ist die „gefährliche“ Seite des menschlichen Wortes im Blick (wäre es nicht so, dann bedürfte es keiner Warnung, vgl. auch V 17)<sup>32</sup>. All diese Beobachtungen sprechen dafür, daß V 1 wie V 5 unter dem Stichwort *Sprechen vor Gott* das Geloben von Gelüben im Blick hat: „Es handelt sich hier nicht wie in 10,20 um unvorsichtiges Reden im Allgemeinen, sondern wie aus dem Folgenden sich ergibt, um unüberlegt ausgesprochene Gelübde.“<sup>33</sup>

Handelt V 1 von Gott gemachten Versprechen, so wird auch die Begründung der Warnung vor übereilem Sprechen verständlich: c „denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf der Erde.“ Der Himmel ist unerreichbar hoch über der Erde. Eine Distanz ist damit ausgesagt, eine Distanz, die Gott in seinem Gottsein dem Menschen gegenüber innehat. Durch das Gelübde wird diese Distanz zwischen Erde und Himmel nach beiden Seiten hin überbrückt. Denn das Gelübde begründet wie der Eid eine gegenseitige Bindung zwischen dem Gelobenden und dem Empfänger und Wahrer des Versprechens. Den transzendenten Gott mit einem menschlichen Wort des Versprechens zu binden und so gleichsam in die begrenzte irdische Dimension des Versprochenen herabzuziehen, will sorgfältig überlegt sein (vgl. Ri 11,30ff.). Dem Wort wächst zudem ein großes Gewicht zu, wenn es in der Lage ist, Gott zu binden. Vielleicht spricht sich daher hier eine „Scheu aus, Gott durch Menschenwort zu binden.“<sup>34</sup>

## 5 Ertrag: Mahnung und Warnungen im Hinblick auf den Ernst von Gelüben

Im Zentrum von Koh 5 stehen die V 3-4, eine weisheitliche Mahnung für den Fall, daß einer Gelübde gelobt. Zwei Warnungen umrahmen diese Mahnung, V 1(-2) und V 5(-6). V3-4 schärfen ein, daß Gelübde erfüllt werden müssen. Ein Rückbezug auf die Tora (Dtn 23,22-24) verleiht dieser Mahnung ihr besonderes Gewicht. Ja, die Erfüllung darf nicht hinausgezögert werden (V 3a). Gelübde zu geloben bedeutet somit eine gravierende Verpflichtung Gott gegenüber. Was fügen die rahmenden V 1 und V 5 hinzu? V 1 warnt vor dem übereilten Versprechen, weil es so ernst und gravierend ist, sich Gott gegenüber zu verpflichten. Gelübde müssen gut überlegt sein. Auch deswegen, weil das Menschenwort das große Gewicht erhält, den transzendenten Gott zu binden. Sind Gelübde nach sorgfältiger Überlegung gelobt worden, so warnt V 5 (nach der Aufforderung, zu unbedingter und

<sup>32</sup> Vgl. Rose, Rien de nouveau, 345: „(...) des paroles inadéquates en présence du Dieu saint, ne restent pas sans effet, mais peuvent occasionner de grands dommages.“

<sup>33</sup> Siegfried, Prediger, 49.

<sup>34</sup> So Schenker, Gelübde, 414.

unverzüglicher Erfüllung) vor deren Nichterfüllung. Es ist nicht erlaubt, sich aus der eingegangenen Verantwortung zu stehlen durch die Aussage, es sei ein Irrtum gewesen, oder ein Versehen und daher ein ‚leichtes‘ Vergehen. Ein nicht erfülltes Gelübde ist Schuld und hat eine Reaktion Gottes zur Folge.

Kohelet/Salomo betont also die ernste und gefährliche Seite von Gelübden. Damit warnt er vor einem leichtfertigen und deshalb törichten Umgang mit dieser Form kultischer Gottesverehrung.

# ERTRAG UND THEOLOGISCHER AUSBLICK

## I DIE WICHTIGSTEN ERGEBNISSE IM ÜBERBLICK

Im abschließenden Teil trage ich die mir wichtigen Ergebnisse aus den einzelnen Bereichen meiner Arbeit zusammen. So ergibt sich ein Überblick, der es ermöglicht, eine Synthese der entscheidenden Züge des alttestamentlichen Gelübdes zu entwickeln. Ein daran anschließender kurzer Ausblick soll wenigstens noch andeuten, daß sich aus dieser Gesamtschau ein biblisch theologischer Beitrag zu einer Theologie des Ordensgelübdes ergibt.

### 1 Weitgehender Konsens der Forschung im Verständnis des biblischen Gelübdes (erster Teil)

Bei der Sichtung der Forschungsgeschichte hat sich gezeigt, daß ein weitgehender Konsens darüber besteht, was unter dem biblischen Gelübde zu verstehen ist. Folgende *Definition* von *Preuß* bringt dieses Verständnis zum Ausdruck: „Beim Gelübde handelt es sich um ein meist bedingtes (seltener unbedingtes) Versprechen eines oder mehrerer Menschen an Jahwe (wobei ein einzelner auch für eine Gruppe stehen kann), etwas zu tun oder zu unterlassen, was dem Menschen wichtig ist und auch der Gottheit gefällt, damit bzw. wenn diese dem Menschen etwas Gutes tut. In der Form eines „Wenn“ im Vordersatz und eines „Dann“ im Nachsatz wird als Versprechen eine Gabe gelobt oder ein Verzicht versprochen, wenn bzw. bis der im Kontext genannte oder direkt angesprochene Erfolg eintritt.“ *Cartledge* geht in seiner Monographie einen Schritt weiter und schränkt diese Definition dahingehend ein, daß das biblische (und auch altorientalische) Gelübde wesensgemäß ein bedingtes Bittgelübde ist. *Schenker* dagegen findet im Alten Testament auch unbedingte Dank- und Bekenntnisgelübde bezeugt (Jon 1,16; Jes 19,21). Da die sogenannten „Leistungs“-Gelübde (im Unterschied zu den „Enthaltungs“-Gelübden) meist Opfergaben (auch Lobpreis) versprechen, werden sie im Tempel (oder in Heiligtümern) erfüllt. Damit sind Feiern zur Erfüllung von Gelübden ein Bestandteil des israelitischen Kultes (vgl. Lev 7,16-17).

### 2 Ergebnisse zu den Gelübden in erzählenden Texten (zweiter Teil)

#### a Jakobs Gelübde (Gen 28[-35])

##### (1) Gliederung des Bedingungsgefüges (28,20-22) und Inhalt des Gelübdes

Jakob gelobt JHWH die Errichtung eines Tempels (בית אלהים) und auch die entsprechende zukünftige Zehntabgabe an dieses Heiligtum. Das Versprechen beginnt also mit V 22, während der Bedingungssatz bis V 21 reicht.

Daher gelobt Jakob nicht, wie oft gesagt wird, daß er JHWH zu seinem Gott erwählen will. Diese, JHWH betreffende Aussage in V 21b umrahmt zusammen mit den einleitenden Worten den Bedingungssatz: „*Wenn Gott mit mir sein wird (...) und JHWH sich zu meinen Gunsten als Gott erweist...*“ (V 20b-21).

- (2) *Das Gelübde garantiert für die Zukunft, was gegenwärtig getan werden mußte, aber nicht getan werden kann*

Mit der Offenbarung des heiligen Ortes an Jakob ist zugleich die Aufgabe gegeben, die Heiligkeit des Ortes durch Ausgrenzung vor Profanierung zu schützen. Nur anfanghaft, gleichsam als Unterpfand für die spätere Aussonderung, erfüllt Jakob das von der Sache her geforderte, indem er eine Mazzebe zum Zeugnis für die Heiligkeit des Ortes aufstellt (vgl. V 18). Die eigentlich geforderte Errichtung eines Tempels macht Jakob zum Inhalt seines Gelübdes. Damit gibt er JHWH eine Garantie für die Zukunft. Diesen Vorgang kann man ins Allgemeine und Grundsätzliche gewendet so zusammenfassen: Das Versprechen zukünftiger Erfüllung ersetzt (und garantiert) den aktuell nicht möglichen Gehorsam.

- (3) *Trotz bedingter Formulierung kein Bittgelübde*

Jakobs Gelübde ist zwar bedingt formuliert (*Wenn... dann...*), enthält inhaltlich aber keine Bitte an Gott. Dies ist ein wichtiges Ergebnis! Im Hinblick auf dieses Beispiel erweist sich eine generelle Gleichsetzung von bedingt formulierten Gelübden mit Bittgelübden, wie sie in den Definitionen gehandhabt wird, als nicht zutreffend. Eine gegebene Form (Bedingungsgefüge: *wenn – dann*) ist offensichtlich kein ausreichendes Kriterium, daraus immer auf ein Bittgelübde zu schließen.

Die bedingte Form des Gelübdes in 28,20-22 hat folgenden Grund: Jakob verpflichtet sich zur zukünftigen Errichtung des Tempels in Bet-El. Ein solches Versprechen kann er, der Fliehende, nicht generell geben, sondern nur unter der Bedingung, daß er an diesen Ort zurückkehren wird. Eine solche Rückkehr unter Gottes Schutz ist der Inhalt der an ihn ergangenen Verheißung (V 15 ). Jakob formuliert daher sein Gelübde unter Rückgriff auf diese Verheißung (V 20f. vgl V 15). Unter dieser Bedingung, daß er Gottes Verheißung gemäß an den Ort Bet-El zurückkehren darf, kann er den Bau des Heiligtums versprechen.

*b Hannas Gelübde (1Sam 1-2,21)*

*(1) Ein Weihegelübde*

Die unfruchtbare und daher immer wieder gedemütigte Hanna erbittet in schwerster innerer Not von JHWH einen Sohn. Für den Fall der Erhörung gelobt sie, den Erbetenen JHWH auf Lebenszeit zu schenken (1,11). Hannas Gelübde ist somit ein Bittgelübde. Im Hinblick auf den Inhalt des Versprechens muß es als Weihegelübde bezeichnet werden: die von Gott empfangene Person soll aus dem profanen Lebensbereich herausgelöst und JHWH und seinem Heiligtum zurückgeschenkt werden. Diese Weihe an das Heiligtum von Schilo geschieht in Form eines rituellen Aktes in Gegenwart des Priesters und weist damit eine Ähnlichkeit mit einer Opferdarbringung auf (vgl. 1,24f.). Hannas Gelübde ist dem Nasiräergelübde ähnlich (Num 6).

*(2) Das Gelübde, eine Person JHWH zu weihen, steht unter dem Vorbehalt der göttlichen Erwählung dieser Person*

Eine Person durch eine Weihe ganz für sich in Anspruch zu nehmen, bleibt nach biblischem Verständnis der ausschließlichen Initiative JHWHs vorbehalten (vgl. Ri 13!). Daher steht auch Hannas Versprechen, ihren Sohn JHWH zu weihen, unter dem Vorbehalt, daß JHWH den Sohn annimmt und so dessen Erwählung besiegelt! Die narrative Gestaltung der Kap. 1-2,21 läßt diese grundlegende Struktur von Berufungen deutlich werden. So stimmt Hanna ihr Danklied nicht schon bei Samuels Geburt (1,20), sondern erst nach dessen Übereignung an das Heiligtum an (2,1-10). Folglich ist erst in diesem Moment, da der Priester (als Mittler Gottes) den Sohn einer Opfergabe gleich annimmt, das Bittgelübde ganz erhört. Im Zuge der bedingten Formulierung erreicht ja die Bitte des Gelübdes nicht schon darin ihr Ziel, einen Sohn zu empfangen, sondern ihn JHWH schenken zu dürfen.

*(3) Hannas Gelübde und JHWHs Führung*

Die narrative Struktur der ersten Kapitel der Samuellerzählung (Kap. 1-3ff.) deutet eine verborgene göttliche Führung im Ablauf der Ereignisse an (Verwerfung der Söhne Elis und Aufstieg Samuels). Auch Hannas Gelübde, verstanden als glühende Bitte und großherzige Dankgebärde einer leidenden Armen JHWHs, ist im Zusammenhang dieser göttlichen Führung zu verstehen. Dieses Gelübde antwortet gleichsam auf einen Notstand im Volk Gottes: Die Krise der Mittlerschaft zwischen Gott und Volk durch ein dekadentes Priestergeschlecht.

*c Sauls kollektives Fastengelübde (1Sam 14,24-46)*

*(1) Ein Gelübde ohne Gelübdeterminologie*

Obwohl in 1Sam 14,24 die sog. Gelübdeformel fehlt und statt dessen von Fluch (V 24) bzw. Eid (V 26.27) die Rede ist, gibt sich das von Saul verordnete Speiseverbot deutlich als ein Gelübde zu erkennen: Die Verpflichtung des Heeres zur zeitlich befristeten Abstinenz von Speise ist eine Verpflichtung JHWH gegenüber, um so seine Hilfe im Krieg gegen Israels Feinde zu erlangen. Die so übernommene Belastung (vgl. nur V 28b.31b) soll gleichsam Druck ausüben auf JHWH. Ein solches Fastengelübde hat die Absicht, die Dringlichkeit einer Bitte zu verstärken, oder (wie in diesem Fall) stellvertretend für ein Bittgebet, Druck auf JHWH auszuüben (vgl. Davids Selbstbelastungsgelübde in Ps 132).

*(2) Ein Gelübde, das eine Gemeinschaft bindet*

Saul steht als König und Führer und damit als Autorität seinem Heer gegenüber. In dieser seiner Vollmacht verpflichtet er die Gesamtheit seines Heeres zur Abstinenz von Speise. Er tut dies, indem er seine Leute an einen Eid bindet bzw. sie durch einen ausgesprochenen Fluch an der Übertretung hindert (V 24, vgl. aber V 27ff. Jonatan).

*(3) Gelübde verpflichten auch JHWH als Zeugen und Wahrer des Versprechens*

In der Erzählung 1Sam 14,24-46 wird exemplarisch deutlich, was bei Gelübden grundsätzlich zutrifft: Gelübde verpflichten die Gelobenden Gott gegenüber in bezug auf den versprochenen Inhalt. Gelübde verpflichten auch Gott den Gelobenden gegenüber in bezug auf das Verprochene. Ist JHWH bei einem Versprechen als Zeuge und Garant angerufen, so ist es in seine Verantwortung gegeben, bei Nichteinhaltung des Versprechens zu reagieren. Die Erzählkunst der V 24-46 baut auf diesen Sachverhalt die Dramatik und Tragik der Handlung auf (Jonatans unbewußter Verstoß gegen das Speiseverbot – JHWHs Schweigen als Zeichen des Fluches – Sauls Gerichtsverfahren zur Ahndung der Sünde).

*d Jiftach: Negativbeispiel eines Gelübdes (Ri 11,29-40)*

*(1) Ein Gelübde, das die JHWH versprochene Gabe nicht präzisiert*

Die tragisch endende Gelübdeerzählung (11,29-40) innerhalb der Jiftacherzählung (10,6-12,7) hat sich als schwer zu interpretierender Text erwiesen. Daher wurde das Gelübde (V 30-31) im Verlauf der Geschichte ganz unterschiedlich gedeutet, teils positiv, überwiegend aber negativ. Der Text selbst

erzählt gleichsam urteilsfrei. Auffällig und besonders deutungsbedürftig ist die Tatsache, daß Jiftach es unterläßt, die versprochene Gabe für JHWH zu präzisieren. Vielleicht, weil er, in der Absicht, etwas Besonderes zu versprechen, die Wahl JHWH überlassen will. Damit ist dem Unerwarteten Tür und Tor geöffnet (vgl. V 35 Jiftachs Überraschung und Bestürzung angesichts seiner Tochter). Auffallende Anspielungen auf 1Sam 14,24ff. und eine Analogie zur dramatischen Vater-Sohn-Beziehung machten es wahrscheinlich, den Skopos der Jiftacherzählung in der Frage zu sehen, ob sein Gelübde tatsächlich erfüllt werden durfte.

(2) *Durch Gelübde entstandene Verpflichtungen können bzw. müssen in bestimmten Fällen außer Kraft gesetzt werden*

Im Hinblick auf Jiftachs Gelübde stellte sich die Frage, ob die Verpflichtung, es zu erfüllen, noch bestand, nachdem ein Mensch zum Brandopfer bestimmt war (vgl. V 35-36)? Die Erzählung von Sauls Gelübde ist ein Beispiel dafür, daß eine Gott gegenüber bestehende Verpflichtung außer Kraft gesetzt werden kann. Da 1Sam 14,24-46 und Ri 11,29-40 durch das gemeinsame Motiv von Vätern, die durch ihre Gelübde (Eide) die eigenen Kinder in Todesgefahr bringen, verwandt sind, scheint ein Vergleich statthaft zu sein. In 1Sam 14,45 wird der durch eine Selbstverfluchung verstärkte Eid Sauls, den Schuldigen mit dem Tod zu bestrafen (V 39.44), außer Kraft gesetzt. Durch eine rituelle Ersatzleistung wird von JHWH erlangt, daß der Schwur nicht eingehalten und der bedingte Fluch nicht wirksam werden muß. Eine Auslösung oder Ersatzleistung für die gelobte Tochter Jiftachs wäre in diesem Horizont ebenfalls denkbar gewesen. Auflösung von Eiden und Flüchen sowie Ersatzleistungen für bestimmte Gelübdeinhalte sind in der Tora vorgesehen (Lev 5,1.4; Lev 27).

### 3 Ergebnisse zu den Gelübden in den Psalmen (dritter Teil)

a *Bedingte tôdâ-Gelübde: Selbstverpflichtung zum Dank-Bekenntnis*

(1) *Befund*

Die in Psalmen belegten individuellen oder auch kollektiven (Ps 61; 66) Bittgelübde versprechen JHWH für den Fall der Gebetserhörung nahezu einhellig die Darbringung von tôdâ-Opfern (abweichend davon wird in Ps 61 *bekennender Lobgesang* gelobt).

(2) *Bitte und Versprechen zukünftiger Danksagung sind miteinander verknüpft*

Im Hinblick auf die Eigenart des tôdâ-Opfers werden diese Bittgelübde verstehbar als *Selbstverpflichtung zum Dank*. Sinn und Absicht dieser Gelüb-

de ist es, mit der *Bitte* an JHWH in der Bedrängnis das Versprechen der zukünftigen *Danksagung* zu verbinden. Der Dank für das Geschenk der Rettung wird Gott folglich kraft der Verbindlichkeit des Versprechens für die Zukunft garantiert (er wird nicht vergessen oder vernachlässigt). Die entsprechenden Gelübdepsalmen beleuchten mehr oder weniger ausführlich die Feier der Einlösung solcher Dankversprechen, während sie das Geloben selbst in der Regel unerwähnt lassen (vgl. allerdings den Hinweis in Ps 66,14).

(3) *tôdâ: Preisendes Kundtun und Verkünden der Heilstaten JHWHs*

Das *Bekenntnis* der Geretteten besteht darin, einer zusammengerufenen Gemeinschaft das Geschenk der Rettungstaten JHWHs zu erzählen und zu verkünden (z.B. Ps 116: Befreiung aus den Fesseln des Todes, Jon 2,3-10: Rettung aus den Tiefen der Unterwelt, Erneuerung der zerbrochenen Gottesbeziehung, Ps 22: Beendigung der Gottverlassenheit, Ps 56: Befreiung von übermächtigen Feinden, Ps 66: Führung des Volkes hinaus in die Fülle nach schweren Prüfungen). Indem die Geretteten so das ihnen zuteilgewordene Geschenk der Rettung erzählen, legen sie zugleich offen, daß sie ihre neue Existenz JHWH verdanken. Bedenkt man diesen inneren Zusammenhang, daß im Kundtun des Gerettetseins schon die Wahrheit aufgedeckt wird, als Armer, Angewiesener alles JHWH zu verdanken, so wird verständlich, daß das *Bekenntnis* (die *tôdâ*) immer auch schon *Danksagung* ist. Mit der Erzählung der Rettung geht in der Regel die anerkennende Bewunderung des Retters, der *Lobpreis*, Hand in Hand. Lobpreis des Herrn und Aufforderung zu seinem Lob ist dann die Weise der Danksagung (vgl. Ps 22,23ff; 61,9; 65,2). Sinn und Absicht solcher *Dank-Bekenntnisse* ist daher, JHWH in Gegenwart von Zeugen das ganze ihm gebührende Gewicht, d.h. die Ehre (כבוד) zu geben. In diesem Sinn gebietet Ps 50,14 als Maßstab und Essenz jeglicher kultischer Gottesverehrung das *tôdâ*-Opfer und die Erfüllung von *tôdâ*-Gelübden: "Wer *tôdâ* opfert, ehrt mich..." (V23).

(4) *Im Tempel vor JHWH und vor einer Gemeinschaft von Zeugen*

Obwohl in der „Einsamkeit“ der Not gelobt, werden *tôdâ*-Gelübde in der Öffentlichkeit des Tempels erfüllt. Die Erfüllung in der Öffentlichkeit, vor anwesender Gemeinschaft, gehört zum Wesen der *tôdâ*-Gelübde. *Bekenntnisse* sind Verkündigungsakte, Mitteilungen an und Veröffentlichungen vor Zeugen. Aus diesem Grund sind *tôdâ*-Gelübde in untrennbarer, aber je spezifischer Weise auf JHWH und die Gemeinschaft ausgerichtet.



(5) *Mahlopf: Sakramentaler Anteil der Vielen an der Rettung des Einen*

Wesentlicher Bestandteil des *tôdâ*-Gelübdes ist das Mahlopf (זבח). Ps 116, 13 setzt die Proklamation des JHWH-Namens und die Erhebung des Bechers der Rettungstaten in Parallele zueinander: mit der Verkündigung durch das Wort verbindet sich die Austeilung der Opferspeise an die Gemeinschaft. Dadurch entsteht unter dem Zeichen der geteilten Speise eine Gemeinschaft mit JHWH und dem Geretteten. Wie JHWH durch das Wort der Gemeinschaft als Retter bezeugt und mitgeteilt ist, so gibt die Speise zeichenhaft Anteil an dem Schalom-Zustand des Geretteten.

(6) *Mehrung des Dankes durch eine in Dank und Lob geeinte Gemeinschaft*

Ps 22,23-32 und 66,1-8 verdeutlichen je auf eigene Weise, daß die Verherrlichung JHWHs sich ausweiten muß ins Universale des Raumes und der Zeit. *tôdâ*-Opfer lassen durch die ansteckende Kraft preisender Verkündigung und durch die zeichenhafte Wirksamkeit des Opfermahles eine (mit)-dankende Gemeinschaft entstehen. Damit realisiert sich ein wesentlicher Sinn der *tôdâ*-Gelübde: den Dank an JHWH zu vervielfachen.

(7) *Die Verkündigung der Heilstat JHWHs aus Dankbarkeit als Quelle lebendiger Tradition*

Die Entstehung bzw. Fortsetzung lebendiger Überlieferung ist ein Aspekt, der insbesondere am Beispiel von Ps 22 deutlich wird. Die Liturgie der Einlösung eines *tôdâ*-Gelübdes ist ein Ort, an dem Glaubenserfahrungen lebendig an eine Gemeinschaft weitergegeben werden. Um JHWH, den Retter, zu loben, legt der Gerettete Zeugnis ab. Die Hörer können aufgrund dieser Verkündigung einen vertrauenden Zugang zu Gott finden. In diesem Licht kann man das *tôdâ*-Gelübde auch verstehen als die Gott gegenüber eingegangene Verpflichtung, seine Glaubenserfahrung mit einer Gemeinschaft zu teilen.

*b Unbedingte tôdâ-Gelübde: Bekenntnisgelübde*

(1) *Belege*

In zwei Texten steht das *Geloben* von Gelübden im Vordergrund. Jon 1,16 erzählt, daß die Seeleute, bewegt von großer Gottesfurcht, JHWH Gelübde geloben. Ps 76,12 fordert – als einziger biblischer Text – zu Gelübden auf: „Gelobt und erfüllt JHWH eurem Gott!“ In beiden Texten erweist sich das Geloben von Gelübden als Antwort auf eine Selbstkundgabe JHWHs.

## (2) *Bekenntnisgelübde*

Mit *Schenker* nenne ich diese Gelübde *Bekenntnisgelübde*. Diese Bezeichnung bedarf einer Begründung. Sie trifft auf diese Art von Gelübden in zweifacher Hinsicht zu: in Hinsicht auf den Akt des Gelobens und in Hinsicht auf den Inhalt der Gelübde. Der Zusammenhang, in dem Gelübde gelobt werden oder zum Geloben von Gelübden aufgefordert wird, ist jeweils der einer kultischen Anerkennung und Anbetung des offenbar gewordenen Gottes JHWH (Jon 1,4-15; Ps 76,2-3). Neben Opferdarbringung und Tributleistungen erscheint das Geloben von Gelübden als hochrangige Form kultischer Gottesverehrung (vgl. auch Jes 19,21f.). JHWH Gelübde zu geloben, d.h. sich ihm gegenüber unter Anrufung seines Namens zu Leistungen zu verpflichten, kommt einem kultischen und damit öffentlichen Bekenntnis zu diesem Gott gleich.

Auch inhaltlich versprechen diese Gelübde *Bekenntnisse*, d.h. *tôdâ*-Opfer (möglicherweise tritt das Opfer in Ps 76 zugunsten des Bekenntnisses zurück). Die Gelobenden verpflichten sich somit im Hinblick auf die Zukunft, JHWHs Lob im Kult vor Zeugen zu verkünden. Durch diese Veröffentlichung und Verkündigung des Lobes Gottes setzen die Bekenntenden in gewisser Weise die Offenbarung JHWHs fort, deren Empfänger sie geworden sind. Als Antwort auf die Initiative des sich offenbarenden Gottes sind Bekenntnisgelübde ohne irgendeine (zuvor von Gott zu erfüllende) Bedingung formuliert. Bekenntnisgelübde zu geloben ist eine öffentliche Handlung, die allein und ausschließlich in der Absicht vollzogen wird, JHWH zu verehren und zu verherrlichen.

### c *Selbstbelastungsgelübde, um JHWH zu einer Gunst zu drängen*

Im Psalter findet sich neben den *Dank/Lob-* und *Bekenntnisgelübden* noch ein Beispiel eines *Selbstbelastungsgelübdes* (Ps 132, vgl. 1Sam 14,24f.). Der Begriff *Selbstbelastungsgelübde* ist dem des *Enthaltungsgelübdes* vorzuziehen, da er (ohne ethischen Unterton) auf die *Lasten* und *Leiden* des Gelobenden hinweist. Dementsprechend belastet David sein Leben insbesondere durch Schlafentzug. Gelübde und Eid sind synonym: David verspricht JHWH mit einem Schwur, daß er sein Zelt nicht betreten werde, bis er eine Gunst erlangt habe. Ein Selbstbelastungsgelübde ist ein Mittel, um auf JHWH Druck auszuüben. Diese Verhaltensweise geht davon aus, daß Gott angesichts eines belasteten Menschen nicht ungerührt bleibt (vgl. Ex 3,7: JHWH angesichts der Belastungen Israels).

Dieses Gelübde in Ps 132,2-5 ist Davids radikaler Einsatz für ein Heiligtum in seinem Königreich und somit sein Mitwirken an der Gründung des Heiligtums auf dem Zion. Es wird im Kontext des Psalms als ein

„Verdienst“ Davids zitiert. Zwei Aspekte werden in diesem Zusammenhang deutlich. 1) Davids Selbstbelastungsgelübde ist Gott wohlgefällig. Er liebt es, sich in dieser Weise drängen zu lassen (vgl. V 11f.: JHWH antwortet mit einem Eid auf Davids Eid). 2) Davids Gelübde wird von einer späteren Generation vor Gott in Erinnerung gerufen (V 1: „Gedenke...“). Es ist im Mund der Beter gleichsam ein Pfand für die Segnungen des Zion und seines Gesalbten. Ps 132 bietet somit ein Beispiel dafür, daß ein Gelübde im Sinne der „Verdienste der Väter“ über die Zeiten hinweg für viele Generationen einen unausschöpfbaren Wert darstellen kann.

#### **4 Ergebnisse zu den Gelüben in Jes 19,21 (vierter Teil)**

##### **a Der hohe Stellenwert von Gelüben in der kultischen Verehrung JHWHs**

Die zentrale Einheit von Jes 19,19-21 stellt in Aussicht, daß auch Ägypten in eschatologischer Zukunft JHWH gläubig anerkennen und verehren wird. Dieser endzeitliche JHWH-Kult ist nach dem Ausweis von V 21 vor allem durch zwei Kulthandlungen geprägt: Darbringung von Opfern und Geloben und Erfüllen von Gelüben. Im Licht dieses Verses gehört das Geloben und Erfüllen von Gelüben folglich zu den hochrangigen kultischen Vollzügen. Dies resultiert daraus, daß Gelübde Bekenntnisse der Zugehörigkeit zu Gott sind (s.o. *Bekennnisgelübde*). Durch sie verpflichten sich Menschen auch auf Zukunft hin (dauerhaft) zur kultisch-öffentlichen Verehrung JHWHs.

##### **b Bekenntnisgelübde sind in nachexilischen Texten bezeugt**

Das *Bekennnisgelübde* läßt sich m.E. auch zeitgeschichtlich einigermaßen genau einordnen. Es ist ja in drei Texten begegnet (Jona 1,16, Ps 76,12 Jes 19,21), über deren historische Einordnung ein weitgehender Konsens herrscht. Ohne auf eine Diskussion und Beweisführung im Einzelnen einzutreten, sei hier die Datierung wiedergegeben: Die Abfassungszeit des Jonabüchleins wird am Ende der Perserzeit also ca. 400-330 v. Chr. angenommen<sup>1</sup>. Die Perikope Jes 19,16-25 gilt als einer der spätesten Texte des Jesajabuches. Sie ist möglicherweise in das 3. Jahrhundert zu datieren<sup>2</sup>. Ps 76 ist schwieriger einzuordnen. Die Nähe der Rahmenverse V 2 und 12

<sup>1</sup> So z.B. Vanoni, Jona, Jonabuch, Sp. 986: „Aramäischer Spracheinfluß u. „schriftgelehrter“ Umgang mit Traditionen („Gnadenformel“ v. Ex 34,6; 1Kön 19 [Elija]; Jer, Ez, Joel usw.) legen eine nachexil. Abfassung nahe. Für die genauere Einordnung ist die Vielfalt der theol. Themen des Jb. zu beachten (...) Eine ähnlich liberale Einstellung findet sich in Bearbeitungen v. Neh (vgl. 10,29; 13,28f.), so daß an die spätpers. Zeit zu denken ist.“

<sup>2</sup> Vgl. dazu Schenker, *Fine della Storia*, 321.

zu Jes 19,21 ist aufgefallen. M.E. gehört Ps 76 zu den jungen Texten des Psalters, der auch in die persische Zeit datiert werden kann. Somit ist die Bedeutung des *Gelobens von Gelübden* ab dem 4. Jh. in der späten Perserzeit literarisch greifbar. Die persischen Großkönige übten eine gewisse Toleranz gegenüber den Kulturen unterworfenen Völker<sup>3</sup>. Dies gilt ganz besonders in Bezug auf die Jerusalemer Kultgemeinschaft. Vielleicht erklärt ein solcher historischer Kontext die wachsende Bedeutung eines kultischen, durchaus auch missionarischen Bekenntnisses zu JHWH, als dem höchsten Gott des Himmels<sup>4</sup>. Allen drei Texten ist ja eine universalistische Ausrichtung und Hoffnung gemeinsam (vgl. dazu auch Tobit 13; Sach 8,20-22).

## 5 Ergebnisse zum Gelübde in Koh 4,17-5 (fünfter Teil)

### a *Kohelet in der Rolle Salomos*

Der auf den Tempel und den Kult bezogene Abschnitt Koh 4,17-5,6 enthält Anspielungen auf die Salomoerzählung 1Kön 3-11 und ist zudem zwischen zwei königsorientierten Abschnitten, 4,13-16 und 5,7-8, eingefügt. Was zunächst gar nicht in den skeptischen, den Bereich der Gottesverehrung ausklammernden Tenor des Koheletbuches hineinzupassen scheint, verliert vieles von seinem befremdlichen Charakter, wenn man in 4,17-5,6 eine Vergegenwärtigung des Königs Salomo erkennt (so bereits in 4,13-16). Kohelet „schlüpft“ somit erneut, wie bereits in Kap 1,12-2,26 „in die Rolle“ des weisen Salomo, des Bauherrn des Jerusalemer Tempels.

### b *Der Ernst und das Risiko, Gelübde zu geloben*

Koh 5,1-5 hat sich als der biblische Text erwiesen, der am meisten auf das große Gewicht und die möglichen Gefahren des gelobenden Wortes abhebt. Nicht um Entwertung und Ablehnung geht es Kohelet, sondern um einen verantworteten Umgang mit der Gelübdepraxis. So umgibt er die Mahnungen zum Gelübde (V 3-4) zusätzlich mit zwei Warnungen (V 1.5). Gelübde sind Versprechen an Gott, die unbedingt und ohne Aufschub erfüllt werden müssen. Wer nicht erfüllen kann, was er gelobt, sollte besser gar nicht geloben. Nicht erfüllen ist eine Schuld, die eine Reaktion Gottes zur Folge hat (V 5). Wegen dieser möglichen Konsequenzen darf nicht übereilt gelobt werden (V 1).

<sup>3</sup> Vgl. dazu *Frei/Koch*, Perserreich, 205: „Die vielberufene Toleranz persischer Großkönige gegenüber bestimmten Kulturen unterworfenen Völker gründet also wahrscheinlich in einem eigentümlichen, monotheistisch gefärbten, aber zugleich durch Respekt vor einer vorgegebenen Vielfalt der diesseitigen und jenseitigen Welt, auch im Blick auf Gesetz und Gottesverehrung, geprägten Seinsverständnis.“

<sup>4</sup> Vgl. *Koch*, Perserreich, 314f.

Mit Worten, die Gott etwas versprechen, soll auch deshalb sparsam umgegangen werden, weil sie eine große Tragweite und Wirkung haben: Sie vermögen den transzendenten, großen Gott zu binden (V 1).

### c *Die Sicht der Weisheit als notwendiges Korrektiv*

Faßt man die für die Gelübde relevanten Stellen insgesamt ins Auge, so vermitteln sie den Eindruck, daß Gelübde weithin gerne und häufig gelobt wurden. Vor allem die Psalmen zeigen, daß das Geloben und Erfüllen von Dank-Bekenntnissen für eine Glaubensgemeinschaft vital wichtig ist. Daß Gott Gelübde annimmt, wird nirgends in Frage gestellt. Im Hinblick auf einen solch hohen Stellenwert der Gelübdepraxis kommt der Stimme der Weisheit (Spr 20,25; Sir 18,22-23), insbesondere der Stimme des Kohelet, eine große Bedeutung zu. Der Ernst des Gelobens und auch die möglichen verheerenden Konsequenzen leichtfertiger und unbedachter Gelübde müssen für einen angemessenen Umgang mit Gelübden in den Blick genommen werden.

## II DER GRUNDZUG DES BIBLISCHEN GELÜBDES: EINE DEFINITION

### 1 Das Gelübde ist ein Bekenntnis

In der Einleitung zu meiner Studie habe ich eine erste, vorläufige Definition der Gelübde gegeben. Weitere Definitionen finden sich auch im ersten Teil, der der Forschungsgeschichte gewidmet ist. Überblickt man nun am Ende die einzelnen Ergebnisse, so zeigt sich, daß ein wesentliches Merkmal des alttestamentlichen Gelübdes überraschend deutlich hervortritt: *das Bekenntnis (tôdâ)*. Dieser Grundzug wurde offensichtlich in der Forschung nicht bzw. nicht klar genug gesehen und fand daher keinen Eingang in die Definitionen des Gelübdes. Daher soll als Ergebnis meiner Studie eine abschließende, korrigierte Definition das Kennzeichnende des biblischen Gelübdes ins Wort bringen. Die Definition setzt bei den Ergebnissen an, die sich aus den Psalmen ergeben haben.

In diesem Licht zeigt sich das Gelübde zum einen als eine JHWH gegenüber eingegangene Verpflichtung zum Bekenntnis, zum anderen als eine Weise sich zu JHWH zu bekennen. Einmal vom Inhalt dessen abgesehen, was bekannt wird, geht es beim Bekennen um Kundgabe und Veröffentlichung. Durch das bekennende Wort soll etwas Verborgenes ins Offene und Klare gebracht werden. Daher ist, zugespitzt gesagt, die *Grundintention* der JHWH gelobten Gelübde die, *etwas zu veröffentlichen und kundzutun*. Daraus ergeben sich zugleich zwei weitere zur Natur des biblischen Gelübdes gehörende Aspekte: die *Hinordnung auf den liturgischen Rahmen im Tempel* sowie die *Hinordnung auf die Gemeinschaft*. Bekennen ist ja ein

Kommunikationsgeschehen: Kundgabe vor Zeugen (die typische Form einer solchen JHWH gelobten Bekenntnisfeier ist das *tôdâ*-Opfer). Inhaltlich wird JHWHs Rettungshandeln und JHWH selbst in Gegenwart der Gemeinschaft verkündigt, erzählt und proklamiert. Das *Motiv*, ein solches Bekenntnis zu geloben ist, JHWH auf ebendiese Weise zu danken und zu ehren. JHWH wird gleichsam erhöht und verherrlicht, indem er selbst und seine Heilstat preisend und dankend vor anderen bezeugt und verkündet wird. Dabei wird, wie bei jeder Form von Bekenntnissen (vgl. Gericht) Wahrheit offenbar gemacht. Die Wahrheit eines solchen Dank-Bekenntnisses ist, daß der Bekenkende und auch die hörende Gemeinschaft sich zuletzt und zutiefst JHWH dem Retter verdanken.

Die *Auswirkung* eines solchen Bekenntnisses, das ja meist von einem Opfermahl begleitet ist, besteht darin, daß eine Gemeinschaft entsteht, die in den dankenden Lobpreis des Zeugen einstimmt und so die Danksagung vervielfacht.

Das Bekenntnis-Gelübde begegnet meist *in bedingter Form*. D.h. das Bekenntnis wird unter der Bedingung gelobt, daß JHWH die Bitte um Rettung erhört. Legt man den Akzent auf die dem Versprechen vorausgehende Bitte, so kann man dieses Gelübde auch *Bittgelübde* nennen. Man kann es im Hinblick auf den Versprechensinhalt auch als ein *bedingtes Dank-Bekenntnis-Gelübde* bezeichnen.

Entscheidend ist der *Sinn* einer solchen Verknüpfung von Bitte und Versprechen. Der Gelobende legt sich schon im Augenblick der Bitte auf die zukünftige Danksagung hin fest, indem er sich kraft des Gelübdes dazu JHWH gegenüber verpflichtet. Die zukünftige Bezeugung und Mitteilung der Heilstat JHWHs inmitten der Gemeinde wird daher sicher geschehen. Ein solches Gelübde ist Gott *wohlgefällig*. Es hat die Absicht, JHWH zu verherrlichen. Zugleich bedeutet ein solches Dank-Bekenntnis ein vital wichtiges Gut für die Glaubensgemeinschaft. Verherrlichung JHWHs und „Geschenk“ (Wert) für die Gemeinschaft gehen beim Gelübde Hand in Hand.

Auch das *Geloben von Gelübden* ist ein *kultisches Bekenntnis*. Dieser Aspekt der Gelübdepraxis wird in Jon 1,16, Ps 76,12 und Jes 19,21 betont. Gelobende bezeugen im Rahmen des Kultes durch die Tatsache, daß sie Gelübde geloben, ihren Glauben an JHWH und ihre Entschiedenheit, ihn auch zukünftig zu ehren. Als Bekenntnisakt gehört das Geloben von Gelübden zusammen mit dem Opferkult zu den hochrangigen Kulthandlungen im Tempel. Diese Gelübde sind in eigentlicher Weise *Bekenntnis-Gelübde*. Hier begegnet die *unbedingte Form* des Bekenntnis-Gelübdes. Als Antwort auf ein Offenbarwerden des Herrn werden sie gelobt, in der Absicht, JHWH anzubeten und zu verherrlichen.

Der Grundzug des biblischen Gelübdes ist also der, ein ausstrahlendes kultisches Zeugnis für JHWH zu sein. Dieser Grundzug findet sich ebenso in Jakobs Gelübde, ein Heiligtum zu gründen, und in Hannas Gelübde, ihren Sohn Gott zu weihen. Das errichtete Heiligtum und die JHWH geweihte Person bezeugen je eigen durch ihre Existenz ein besonderes Eingreifen JHWHs (Offenbarung eines heiligen Ortes, Erwählung und Berufung einer Person). In diesem Licht wird das Schockierende an Jiftachs Gelübde noch deutlicher. Das von ihm gelobte Gelübde eines Brandopfers soll ganz offensichtlich JHWH, den Retter Israels preisen und verherrlichen. Jiftach verdankt dem Retter auch sein persönliches Heilwerden von den Wunden der Ausstoßung durch den Aufstieg zum Haupt in Gilead. Um den Retter zu bekennen und zu verherrlichen wird ein junger Mensch dem Unheil des Todes überantwortet.

Neben dem Gelübde als Bekenntnis ist noch das *Selbstbelastungsgelübde* zu nennen. Dies ist das eigentliche *Bittgelübde*: In der Absicht, JHWH zu drängen, verpflichten sich Einzelne oder ein Kollektiv dazu, Belastungen auf sich zu nehmen wie z.B. Fasten und Schlafentzug, bis sie die ersehnte Gunst erlangen. Diese Art von Gelübden ist von dem Glauben getragen, daß JHWH sich durch Selbstminderung und Mühen der Gelobenden anrühren läßt. Solche Belastungen auf sich zu nehmen, ist ein Zeichen für die Bereitschaft, für bestimmte Güter einen „hohen Preis zu zahlen“.

## 2 Stellungnahme zu zwei Wertungen des Gelübdes

Eine erste Stellungnahme gilt der These, die *Berlinerblau* entwickelt hat. Er stellt heraus, daß die Gelübdepraxis ein typisches Element der Volksfrömmigkeit ist. Volksfrömmigkeit steht für ihn der offiziellen, von den Mächtigen durchgesetzten Religion der Bibel gegenüber. Die Gruppe, die in diesem Sinn ihre Religion und insbesondere die Gelübdepraxis ausübt, setzt sich zusammen aus Frauen, Häretikern und Armen. Soziale Gruppierungen also, die von der offiziellen, von Männern dominierten Religion geächtet sind. *Berlinerblaus* These lautet so: Die Gelübdepraxis ist durch folgende Merkmale charakterisiert: Gelübde werden von Einzelpersonen, also individuell gelobt, sie sind privat, d.h. abseits vom Kultapparat und sie unterstehen einer autonomen Regulation in bezug auf den gelobten Inhalt und den Zeitpunkt der Erfüllung. Weil dem so ist, sind Gelübde der ideale „Schlupfwinkel“ religiöser Betätigung all derer, die der offiziellen, institutionellen Religion fernstehen. Nach dem Ergebnis meiner Untersuchungen sind Gelübde Bekenntnisse, die bei ihrer Erfüllung oder auch beim Geloben selbst wesentlich auf den Kult und die Gemeinschaft hingeordnet sind. Sie sind gerade das Gegenteil von privaten, individuellen Randscheinungen. Gelübde haben vielmehr als ausstrahlende und ansteckende

Zeugnisse des Lobes Gottes eine zentrale Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft und sind somit von hoher Bedeutung im Zusammenhang liturgischer Gottesverehrung. *Berlinerblaus* Anliegen aufgreifend kann man allerdings sagen, daß auf dem Weg von Gelübden auch einfache Menschen aus dem Volk, wie etwa die Arme JHWHs Hanna, eine wichtige Rolle für die Glaubensgemeinschaft spielen können.

Eine zweite Stellungnahme bezieht sich auf das immer wieder geäußerte Urteil, Gelübde seien ein *Handel mit Gott*. Nach dieser Auffassung seien Gelübde wie ein Vertrag zwischen Gelobendem und der Gottheit. Nach diesem Handel bietet der Gelobende der Gottheit eine wohlgefällige Gabe an, damit (bzw. wenn) die Gottheit ihm eine bestimmte Gabe gibt. Sinn und Zweck des Handels sei es, einen Anreiz zu bieten, damit die Gottheit die Bitte gewiß erfülle. Es mag sein, daß Gelübde so aufgefaßt und praktiziert werden können. Der biblischen Idee des Gelübdes entspricht diese Auffassung nicht. Materielle Gaben, wie z.B. Opfer sind in der Regel nur ein Element neben dem entscheidenden Bekenntnis. Sie können auch fehlen (z.B. Ps 61). Zum anderen entspringen die Gelübde des Alten Testaments einem tiefen Wissen um Dankbarkeit und Dankesschuld (vgl. Ps 116,12). Weil Danksagung und Verherrlichung JHWHs als so wichtig empfunden werden, werden sie JHWH feierlich versprochen. Daß die Danksagung sich im Bekenntnis verwirklicht, braucht nicht mehr eigens entfaltet zu werden. Dieses Dank-Bekenntnis-Gelübde wird auch unbedingt (ohne Bitte) gelobt. Lobpreis und Verherrlichung ist zudem ein Ziel und nicht ein Mittel zum Zweck. In diesem Licht wird deutlich, daß die Vorstellung eines Handels mit Gott der Natur des biblischen Gelübdes nicht gerecht wird.

### III BIBELTHEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN FÜR EINE THEOLOGIE DES ORDENSGELÜBDES

#### 1 Ein schon beschrittener Weg

Einmal abgesehen von privaten Gelübden gläubiger Menschen, von denen Exvoto-Tafeln an Wallfahrtsorten ein beredtes Zeugnis geben, begegnen Gelübde im Raum der Kirche vor allem im Zusammenhang der Taufe (Taufversprechen)<sup>5</sup> und im Zusammenhang des Ordenslebens. Bei diesem abschließenden skizzenhaften Ausblick nehme ich allein die letztgenannten Ordensgelübde in den Blick.

Das geweihte Leben ist nicht nur durch die evangelischen Räte bestimmt, die nach bestimmten Regeln, Konstitutionen und Gebräuchen befolgt werden, sondern auch dadurch, daß diese Existenzform Gott bzw. vor Gott in

---

<sup>5</sup> *De Voügé, Augé, Ruiz Jurado*, Professione, c. 890-892 (III. P. e battesimo).



Gegenwart einer kirchlich anerkannten Autorität und einer Gemeinschaft feierlich versprochen bzw. gelobt wird<sup>6</sup>.

Ein Gelübde, oder in gleicher Bedeutung eine Profeß, ist demnach die explizite, öffentlich bekundete liturgische Bindung, die den Willen ausdrückt, ein solches Leben nach den evangelischen Räten zu führen<sup>7</sup>. Die Frage ist nun: Was ist der theologische Sinn der Profeß, der Tatsache also, daß das Leben nach den evangelischen Räten Gegenstand eines Gelübdes ist? Es bietet sich an, die gewonnenen Einsichten in die Natur des biblischen Gelübdes für die Beantwortung dieser Frage fruchtbar zu machen. *Schenker* hat in den zwei bereits zitierten Artikeln den Weg einer bibeltheologischen Deutung des Ordensgelübdes bereits beschritten. Meine Ausführungen lehnen sich an diese Studien an, beschränken sich aber auf nur drei Aspekte.

## 2 Gott dargebrachte Lebenszeit, Ausdruck des Dankes, Bekenntnis

(1) Versprechen sind anthropologisch betrachtet ihrem Wesen nach auf die Zukunft ausgerichtet. Dies gilt auch für Gelübde als an Gott adressierte Versprechen. Dieser zukunftsorientierte Zug des Gelübdes war besonders deutlich bei Jakobs Gelübde in Erscheinung getreten (Gen 28,20-22). Er garantiert die Errichtung des Heiligtums für die Zukunft, weil diese Errichtung zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich ist.

Die gelobende Person nimmt also beim Gelübde ihre zukünftige Existenz in den Blick und bindet sich für diese Zukunft Gott gegenüber an eine ganz bestimmte Form der Nachfolge Christi. Durch das Versprechen an Gott wird diese so voraus festgelegte Zukunft Gott als Gabe dargebracht: „Ein Gelübde ist immer dann notwendig, wenn man Gott etwas darreichen will, das Zeit braucht und dauert. Etwas Dauerndes kann nur durch ein ihm vorausgehendes erklärtes Versprechen zur Gabe gemacht werden. Das Versprechen drückt der nachfolgenden Dauer den Stempel der Darbringung auf.“<sup>8</sup>

Wie das Versprechen unter Menschen, so räumt auch das Gelübde dem Adressaten den Anspruch ein, mit der Ernsthaftigkeit und Verlässlichkeit des gegebenen Wortes zu rechnen. Bei einem Gelübde wird also auch Gott involviert und gebunden. Dies war anhand mehrerer biblischer Texte sichtbar geworden (1Sam 14,24-46; Dtn 23,22-24; Koh 5,1-5). Positiv bedeutet dies, daß Gott an der Erfüllung von Gelübden mitwirkt, negativ, daß bei einer Nichterfüllung des Gelobten ein Anspruch Gottes verletzt wird. In die-

<sup>6</sup> Vgl. *Schenker*, Ordensgelübde, 309, vgl. *Schenker*., La Profession religieuse, 368.

<sup>7</sup> *Schenker*, Ordensgelübde, 310; vgl. *Meier*, Profeß, Sp. 613.

<sup>8</sup> *Schenker*, Ordensgelübde, 311.

sem Fall geht es um Anerkennung der Haftung einerseits und Heilung des Vergehens durch Versöhnung und Wiedergutmachung andererseits.

(2) Das biblische Gelübde zeigte sich in seiner Eigenart als ein Bekenntnis. Daher sind Gelübde auf eine Gemeinschaft und auf einen liturgischen Rahmen hingeeordnet: „So involviert das Gelübde nicht nur Gott, an den es gerichtet wird, und die Person, die es gelobt und erfüllt. Es betrifft einen Dritten, nämlich die Öffentlichkeit, die Zeuge dieses Gelübdes wird.“<sup>9</sup>

In Jona 1,16, Jes 19,21 und Ps 76,12 zeigte sich das Geloben von Gelübden als eine liturgische Handlung durch die die Verehrung Gottes öffentlich bezeugt wird. In diesem Licht ist auch das Ordensgelübde ein öffentliches, liturgisches Zeugnis der Verehrung Gottes. Die Gelobenden rufen ja Gott an und binden sich aus Liebe zu ihm an diese Lebensform der Nachfolge Christi nach den evangelischen Räten.

In diesem Sinn eines Bekenntnisses oder Zeugnisses bringt die Profeß zugleich auch das „Ja“ zu einer Berufung zum Ausdruck. Gelobende gehen auf den an sie ergangenen Ruf Gottes definitiv ein. Einen solchen Zusammenhang verdeutlichte das Gelübde Hannas (1Sam 1). Es ist das Gelübde der Weihe einer Person an Gott. Bei Hannas Gelübde laufen zwei Initiativen ineinander: Die Initiative des erwählenden und berufenden Gottes und die Initiative der großherzig schenkenden Frau. Am Heiligtum wird, bei der Annahme des dargebrachten Sohnes, dessen göttliche Erwählung und Berufung vermittelt des Priesters Eli bestätigt. So auch bei einer Ordensprofeß. Wird in der Liturgie das Gelübde, sich in der Nachfolge Christi ganz Gott zu weihen, entgegengenommen, so erhält die von Gott ausgegangene Berufung ihre kirchlich vermittelte Bestätigung. Das Ordensgelübde ist somit ein ausstrahlendes und wirkendes Zeugnis inmitten einer Gemeinschaft von Glaubenden für den rufenden und wirkenden Gott, der zudem Menschen befähigt, diesem Ruf zu antworten. Gott ruft und handelt im Hl. Geist durch seinen Sohn, den auferstandenen Herrn Jesus Christus: „(...) wenn jemand auf den Ruf des auferstandenen Herrn antwortet, ein Leben nach den evangelischen Räten zu führen, das durch eine Regel, durch Konstitutionen und Ordenstraditionen definiert ist, so heisst das, daß er an die Vollmacht des lebendigen Christus glaubt, der auch heute noch entscheidend in unser Leben eingreifen und es zutiefst verändern kann. (...) Diese Vollmacht, an die die Berufenen glauben, muß in der Kirche immer wieder sichtbar in Erscheinung treten, damit die lebendige wirkende Gegenwart Christi plastisch greifbar wird.“<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Schenker, Ordensgelübde, 313.

<sup>10</sup> Schenker, Ordensgelübde, 314f.

(3) Die Ordensprofeß bezeugt und veranschaulicht ein Beschenktsein. Der Glaube an Jesus Christus, die Erfahrung der Kraft und Schönheit des Evangeliums sowie die „Befreiung“ zur Antwort, dies alles ist Gnade. So haben Dankbarkeit, Danksagung und Lobpreis einen zentralen Platz bei einer Profeßfeier. In dieser Hinsicht ist interessant, daß gerade Danksagung und Lobpreis der zentrale Inhalt von biblischen Gelüben ist. Gelobende verpflichten sich Gott gegenüber zu zukünftiger Danksagung. So ergibt sich m.E. vom *tôdâ*-Gelübde her ein besonders erhellender Zugang zum Verständnis des Ordensgelübes. In diesem Licht ist das Ordensgelübde nicht in erster Linie das Versprechen schwer zu erfüllender Entsagungen und moralisch besonders wertvoller Leistungen, sondern die Verpflichtung zu Danksagung und Verherrlichung Gottes. Die Dankbarkeit für das Geschenk des Evangeliums soll die ganze Lebenszeit fort dauern. Dies wird noch deutlicher, wenn mitbedacht wird, daß im biblischen Dank-Gelübde Danksagung in der Weise geschieht, daß Gottes Großtaten, ja Gott selber vor Zeugen bekannt und verkündet wird: „Die Gelübe werden somit zum *Kerygma der neuen Großtaten Gottes* (Ps 66,13-18). Jedes eingelöste Gelübde basiert auf einem erneuten göttlichen Eingriff, den man erzählen und verkünden muß, um so öffentlich den Dank abzustatten, indem man vor allen Menschen von Gott Zeugnis ablegt.“<sup>11</sup> Das Ordensleben hat in individueller, mehr aber noch in gemeinschaftlicher Hinsicht den Sinn, ein Zeugnis zu sein: „Das Glaubenswagnis des Einzelnen geschieht darum *in der Öffentlichkeit der Kirche*, wird entprivatisiert, ist Bekenntnis in der Gemeinschaft der Brüder. Der Bekenntnischarakter gehört zum theologischen Wesen des Ordenslebens.“<sup>12</sup> Dieser Aspekt ist in dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Vita Consecrata* mehrfach betont: Die Personen des geweihten Lebens „werden (...) zu *einem echten Zeichen Christi in der Welt* (...) . Auch ihr Lebensstil muß das Ideal, zu dem sie sich bekennen, sichtbar werden lassen und sich als lebendiges Zeichen Gottes und als beredte, wenn auch oft schweigende Verkündigung des Evangeliums darstellen.“<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Schenker, Ordensgelübde, 314.

<sup>12</sup> Wulf, Theologische Phänomenologie des Ordenslebens, 480.

<sup>13</sup> Vita Consecrata, S. 32 Nr. 25.

## LITERATURVERZEICHNIS

Für die verwendeten Siglen und Abkürzungen verweise ich auf das von *S. Schwertner* zusammengestellte „Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete“ einschließlich der „Ergänzungen“, (Berlin/New York 1974) sowie auf das „Abkürzungsverzeichnis des LThK<sup>3</sup>“ (Freiburg/Basel u.a. 1993).

*Allen, L.C.*, Psalms 101-150 (WBC 21), Texas 1983.

*Alonso Schökel, L.*, Salmos I (Salmos 1-72). Traducción, introducciones y comentario. Nueva Biblia Española, Estella (Navarro) 1992.

*André, G.*, תפח, in: ThWAT III, Sp. 98-100.

*Arens, E.*, Bezeugen und bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989.

*Auffret, P.*, „Ils loueront Yahvé, eux qui le cherchent“, Étude structurale du Psaume 22, in: NRTh 109 (1987), 672-690.840-855.

— Voyez de vos yeux. Étude structurale de vingt Psaumes dont le Psaume 119. VT.S 48 (1993).

*Augustinus, A.*, Quaestionum in Heptateuchum libri VII – Quaestiones Iudicum, q. 48: De immolatione filiae Iephte. Sancti Augustini Opera Pars V (CChr.SL 33), Turnholt 1958.

*Auvray, P.*, Isaïe 1-39 (SBI), Paris 1972.

*Auwers, J.-M.*, Le Psaume 132 parmi les graduels, in: RB 103 (1996), 546-560.

*Backhaus, F.-J.*, »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet, (BBB 83), Frankfurt a.M. 1993.

*Baethgen, F.*, Die Psalmen übersetzt und erklärt (HK 2.2), Göttingen <sup>2</sup>1897.

*von Balthasar, H.U.*, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd. 3.2 Teil 1: Alter Bund, Einsiedeln 1967.

*Barr, J.*, Sémantique du langage biblique (Le verbe et le dynamisme), Paris 1988.

*Barré, M.L.*, Psalm 116: Its Structure and its Enigmas, in: JBL 109 (1990), 61-79.

*Barth, Ch.*, זמר, in: ThWAT II, Sp. 603-612

*Barthélemy, D.*, Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50.1), Fribourg/Göttingen 1982.

— Le Psautier canonique (*unveröffentlicht*), 1-25.

- Barthélemy, D. u.a.*, Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project. Vol. 3: Poetical Books, Stuttgart 1977.
- Baruch, A. Levine*, Vows, Oaths and Binding Agreements: The Section on Vows in the Light of the Aramaic Inscriptions, in: Frank Moore Cross Volume (Eretz-Israel. Archeological, Historical and Geographical Studies, Vol. 26), Jerusalem 1999, 84-90.
- Beaucamp, E.*, Le Psautier. 2 vol. (SBI) Paris 1976/1979.
- Beauchamp, P.*, Psaumes Nuit et Jour, Paris 1980.
- Becker, J.*, Wege der Psalmenexegese, SBS 78 (1975).
- Bellarmin, R.*, Explanatio in Psalmos I (R.P. Cornelii a Lapide, Supplementum ad Commentaria in Scripturam Sacram), Paris 1866.
- Bellinger, W.H.*, A Hermeneutic of Curiosity and Readings of Psalm 61, Studies (Old Testament Interpretation 1), Macon 1995, 29-37.
- Berlinerblau, J.*, The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry (JSOT.SS 210), Sheffield 1996.
- Blenkinsopp, J.*, Jonathan's Sacrilege. 1Sm 14,1-46: A Study in Literary History, in: CBQ 26 (1964), 423-449.
- Blum, E.*, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Boecker, H.J.*, 1.Mose 25,12-37,1: Isaak und Jakob (ZBK 1.3), Zürich 1992.
- Boling, R.G.*, Judges (AncB 6A), New York 1975.
- Bollnow, F.O.*, Sprache und Erziehung (Urban Taschenbücher 100), Stuttgart 1966.
- Vom Wandel der Tugenden, Berlin 1970.
- Bonnard, P.-E.*, Un Psaume pour vivre. Le Ps 116, in: Esprit et Vie 88 (1978), 696-702.
- Un Psaume pour vivre. Le Ps 22, in: Esprit et Vie 88 (1978), 145-154.
- Booij, Th.*, Psalm 116,10-11, in: Bib 76 (1995), 388-395.
- van den Born, A.*, Fasten, in: *H. Haag* (Hrsg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, Sp. 473-473.
- Bornkamm, G.*, Lobpreis, Bekenntnis und Opfer, in: Anaphoreta. FS E. Haenchen, Berlin 1964, 46-63.
- Bos, Johanna, W.H.*, Oh, When the Saints: A Consideration of the Meaning of Psalm 50: in: JSOT 24 (1982), 65-77.
- Botterweck, G.J., Ringgren, H., Fabry, H.-J.* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (= ThWAT), Stuttgart 1973ff.
- Brenner, A.*, Jonah's Poem out of and within its Context, in: *P.R. Davis, D.J.A. Clines* (Hrsg.), Among the Prophets. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings (JSOT.SS 144) Sheffield 193, 183-192.

- Brongers, H.A.*, Die Wendung *bešem jhwh* im A.T, in: ZAW 77 (1965), 1-20.
- Buber, M.*, Königtum Gottes. Richterbücher und Richterbuch, in: Werke. Bd. 2: Schriften zur Bibel, München und Heidelberg 1964.
- Budde, D.K.*, Das Buch der Richter (KHC 7), Freiburg 1897.
- Die Bücher Samuel (KHC 8), Tübingen 1902.
- Buis, P.*, Le Seigneur libère les hommes, Psalm 76, in: ETR 55 (1980), 412-415.
- Burney, C.F.*, The Book of Judges, London 1918.
- Calès, J.*, Le Livre des Psaumes II, Paris 1936.
- Caquot, A., de Robert, Ph.*, Les Livres de Samuel (CAT 6), Genève 1994.
- Cartledge, T.W.*, Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (JSOT.SS 147), Sheffield 1992.
- Conditional Vows in the Psalms of Lament. A new approach to an old problem, in: *E. Hoglund, E. Huwiler, J. Glass u.a.* (Hrsg.), The Listening Heart (JSOT.SS 58), Sheffield 1987, 77-94.
- Caspari, W.*, Die Samuelbücher (KAT 7), Leipzig 1926.
- Childs, B.S.*, Old Testament Theology in a Canonical Context, London 1985.
- Cohn, G.H.*, Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst (SSN 12), Assen 1969.
- Condamin, A.*, Le Livre d'Isaïe. Traduction critique avec notes et commentaires (EtB), Paris 1905.
- Cornelii a Lapide, SJ*, Commentarii in Scripturam Sacram, Tomus II (Iudices), Editio Recens, Paris 1854.
- Costacurta, B.*, La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica. (AnBib 119) Roma 1988.
- Creach, J.F.D.*, Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter, (JSOT.SS 217), Sheffield 1996.
- Crenshaw, J.L.*, Ecclesiastes. A Commentary (OTL) Philadelphia 1987.
- Dahood, M.*, Psalms II. 51-100 (AncB 17), Garden City, N. Y. 1968.
- Davies, G.H.*, Vows, in: IDB 4, 793-94.
- Day, J.*, SHEAR-JASHUB (ISAIAH VII 3) AND „THE REMNANT OF WRATH“ (PSALM LXXVI 11), in: VT 31 (1981), 76-78.
- Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989.
- Deissler, A.*, Die Psalmen (WB.KK 1/1 [Ps 1-42] 1/2 [Ps 42-89] 1/3 [Ps 90-150]), Düsseldorf 1963.
- „Mein Gott, warum hast du mich verlassen...?“ (Ps 22,2). Das Reden zu Gott und von Gott in den Psalmen – am Beispiel von Psalm 22, in: „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 97-121.

- Deissler, A.*, Zwölf Propheten II. Obadja. Jona. Micha. Nahum. Habakuk (NEB), Würzburg 1984.
- Deissler, A., Vögtle, A.* in Verbindung mit *J.M. Nützel* (Hrsg.), Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel (= BJ), Freiburg/Basel/Wien <sup>8</sup>1985.
- Delekat, L.*, Gelübde, in: BHH 1 (1962), Sp 541-542.
- Delitzsch, F.*, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia (BC 3.1), Leipzig 1869.
- Psalmen (BC 4.1), Leipzig <sup>5</sup>1894 (unveränderter Nachdruck: Giessen 1984).
- Dharmakkan, Dh.*, Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament (Orientalia Biblica et Christiana Bd. 4), Glückstadt 1992.
- Dhorme, E.P.*, Les livres de Samuel (EtB), Paris 1910.
- Dietrich, W., Naumann, Th.*, Die Samuelbücher (EdF 287), Darmstadt 1995.
- Dillmann, A.*, Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, Leipzig 1895.
- Donner, H.*, Die Verwerfung des Königs Saul, in: Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. Bd. 19, Nr. 5, Wiesbaden 1983, 229-260, wiederabgedruckt in: *H. Donner*, Aufsätze zum Alten Testament (BZAW 224) Berlin/New York 1994, 133-164.
- Driver, S.R.*, Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel with an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions, Oxford 1890.
- The Book of Genesis, London 1904.
- Ehrlich, A.B.*, Die Psalmen neu übersetzt und erklärt, Berlin 1905.
- Eichrodt, W.*, Theologie des Alten Testamentes, Bd. 1-3, Stuttgart/Göttingen <sup>8</sup>1967 (= <sup>5</sup>1957).
- Einheitsübersetzung* (= EÜ), Stuttgart 1980.
- Elberfelder Bibel* (Darby): revidierte Fassung, Wuppertal. Zürich <sup>3</sup>1992.
- Elliger, K., Rudolph, W.* (Hrsg.) Biblia Hebraica Stuttgartensia (=BHS), Stuttgart <sup>4</sup>1990.
- Emerton, J.A.*, A neglected solution of a problem in Psalm LXXVI 11, in: VT 24 (1974), 136-146.
- Emery, P.-Y.*, Le voeu, sacrifice d'action de grâce, in: VC 17 (1963), 443-472.
- Eslinger, L.M.*, Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1Samuel 1-12, Sheffield 1985.
- Ewald, H.*, Die poetischen Bücher des Alten Bundes. Zweiter Theil. Die Psalmen, Göttingen 1835.

- Exum, J.Ch.*, The Tragic Vision and Biblical Narrative: The Case of Jephthah, in: *J.Ch. Exum* (Hrsg.), Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus, The Society of Biblical Literatur, USA 1989.
- Fabry, H.-J.*, רל, in: ThWAT II, Sp. 221-244.
- Fischer, J.*, Das Buch Isaias ( HSAT 7.1/1), Bonn 1937.
- Flavius Josephus*, Jüdische Altertümer, Buch V. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. H. Clementz, Bd. I (Buch I-X), Wiesbaden o.J.
- Fokkelman, J. P.*, Narrative Art in Genesis, Amsterdam 1975.
- Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis II. The Crossing Fates (ISam. 13-31 & IISam. 1) (SSN 23), Assen 1986.
- Frei, P., Koch, K.*, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 55), Fribourg/Göttigen <sup>2</sup>1996.
- Fuchs, O.*, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.
- Garsiel, M.*, The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels, Ramat Gan 1985.
- Gerlemann, G.*, שלם, in: THAT II, Sp. 919-935.
- Gerstenberger, E.*, בַּשָּׁח, in: THAT I, Sp. 300-305.
- Gese, H.*, Ps 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls, in: *H. Gese*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, 180-201.
- Die Herkunft des Herrenmahls, in: *H. Gese*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge zur biblischen Theologie (BEvTh 78), München 1977, 107-127.
- Der Davidsbund und die Zionserwählung, in: *H. Gese*, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München 1984, 113-129.
- Jona ben Amittai und das Jonabuch, in: *H. Gese*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 122-138.
- Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis, in: *H. Gese*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 149-169.
- Gold, I.*, Das Gelübde nach Bibel und Talmud. Inaugural-Dissertation an der Bayer. Julius-Maximilian-Universität Würzburg, Würzburg 1925.
- Goldstain, Ch.B.-J.*, Voeu, in: Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Maredsous 1987, 1342-3.
- Golka, F.W.*, Jona (Calwer Bibelkommentare), Stuttgart 1991.
- Gordis, R.*, The Man and his World (TSJ TSA 19), New York 1951.
- Görg, M.*, Richter (NEB), Würzburg 1993.
- Gross, H.*, Gelübde, in: LThK<sup>2</sup> 4, Sp. 640.



- Gunkel, H.*, Die Psalmen (HK 2.2), Göttingen 1926.
- Gunkel, H., Bergrich, J.*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933.
- Hamp, V.*, Menschenopfer im AT, in: LThK<sup>2</sup> 7, Sp. 296f.
- Heinisch, P.*, Theologie des Alten Testaments, (Bonner Altes Testament, Ergänzungsbd. I), Bonn 1940.
- Hentschel, G.*, 1Samuel (NEB), Würzburg 1994.
- Hertzberg, H.W.*, Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956.
- Die Bücher Josua, Richter, Rut (ATD 10), Göttingen <sup>4</sup>1969.
- Hitzig, F.*, Die zwölf Kleinen Propheten, Leipzig 1883.
- Hoftijzer, J., Jongeling, K.*, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, II, Leiden 1995, 717-719.
- Horst, F.*, Der Eid im AT, in: *F. Horst*, Studien zum Recht im Alten Testament (Theologische Bücherei 12), München 1961.
- Hossfeld, F.L.*, Psalm 50 und die Verkündigung des Gottesrechts, in: *F.V. Reiterer* (Hrsg.), Ein Gott, eine Offenbarung. FS N. Füglistner, Würzburg 1991, 83-101.
- Hossfeld, F.-L., Zenger, E.*, Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB), Würzburg 1993.
- Hübner, U.*, Hermeneutische Möglichkeiten. Zur frühen Rezeptionsgeschichte der Jefta-Tradition, in: *E. Blum* (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 489-501.
- Humphreys W.L.*, The Story of Jephthah and the Tragic Vision. A Response to J. Cheryl Exum in: *J.Ch. Exum*, (Hrsg.), Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus, The Society of Biblical Literature, USA 1989.
- Hupfeld, H.*, Die Psalmen, Bd. 2, Gotha 1858.
- Huwiler, E.F.*, Patterns and Problems in Psalm 132, in: *E. Hoglund, E.F. Huwiler, J. Glass u.a.* (Hrsg.), The listening Heart (JSOT.SS 58), Sheffield 1987, 199-215.
- van Imschoot, P.*, Théologie de l'Ancien Testament, t. 2, Paris 1956.
- Irsigler, H.*, Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion, in: *J. Schreiner* (Hrsg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Ps 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 193-239.
- Jacob, B.*, Das erste Buch der Tora. Übersetzt und erklärt (Erstveröffentlichung 1934) Berlin o.J.
- Jacob, E.*, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel <sup>2</sup>1968.
- Jacquet, L.*, Les Psaumes et le coeur de l'homme, Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Vol. I-III, Gembloux 1975, 1977, 1979.

- Jaroß, K.*, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage, (OBO 4), Freiburg/Schweiz/Göttingen 1982.
- Jenni, E., Westermann, C.*, (Hrsg.) Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 2 Bde. (= THAT), München/Zürich 1976.
- Joüon, P., Muraoka, T.*, A Grammar of Biblical Hebrew. Part one: Orthography and Phonetics. Part two: Morphology (subsidia biblica 14.1/2) [= Joü] (Reprint of the first edition 1991, with corrections), Rom 1993
- Jüngling, H.-W.*, Gelübde, in: NBLex 1, Sp. 775-777.
- Kaiser, O.*, Die Botschaft des Buches Kohelet, in: EThL 71(1995), 48-70.
- נור, in: ThWAT V, Sp. 261-264.
- Kayser, W.*, Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, Bern/München <sup>11</sup>1965.
- Keil, C.F.*, Die Bücher Samuel (BC 2.2), Leipzig <sup>2</sup>1875.
- Genesis und Exodus (Commentar über das Alte Testament). Leipzig <sup>3</sup>1878 (unveränderter Nachdruck: Giessen 1983).
- Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten (BC 3.4), Leipzig <sup>3</sup>1888.
- Keller, C.-A.*, אלה, in: THAT I, Sp. 149-152.
- נור, in: THAT II, Sp. 39-43.
- שבע, in: THAT II, Sp. 855-863.
- Keller, C.-A., Jacob, E., Amsler, A.*, Osée. Joël. Abdias. Jonas. Amos (CAT 11a), Neuchâtel 1965.
- Kissane, E.J.*, The Book of Psalms translated from a critically revised Hebrew Text. With a Commentary. 2 vol., Dublin 1953.
- Kittel, R.*, Die Psalmen (KAT 13), Leipzig <sup>3+4</sup>1922.
- Klein, L.R.*, The Triumph of Irony in the Book of Judges (JSOT.SS 68), Sheffield 1988.
- Klein, R.W.*, 1Samuel (WBC 10), Texas 1983.
- Klopfenstein, M.A.*, כוכ, in: THAT, I, Sp. 817-823.
- Knabenbauer, J.*, Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881.
- Commentarius in Psalmos. Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1912.
- Knierim, R.*, און, in: THAT I, Sp. 81-84.
- König, E.*, Theologie des Alten Testaments, Stuttgart 1922.
- Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926.
- Kötting, B.*, Gelübde (AT), in: RAC 9, Sp. 1059-65.
- Kraus, H.-J.*, Psalmen. 1.Teilband. Psalmen 1-80 (BK 15.1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1966.
- Psalmen. 2.Teilband. Psalmen 81-150 (BK 15.2), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1966.

- Kruse, H.*, Psalm CXXXII and the Royal Zion Festival, VT 33 (1983), 279-297.
- Kühlewein, J.*, נזיר, in: THAT II, Sp. 50-53.
- Kutsch, E.*, „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im AT, in: Kleine Schriften zum Alten Testament (BZAW 168) 1984, 78-95.
- Laato, A.*, Ps 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology, in: CBQ 54 (1992), 49-66.
- Landes, G.M.*, The Kerygma of the Book of Jonah. The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm, in: Interp. 21 (1967), 3-31.
- Leibowitz, N.*, New Studies in Bereshit (Genesis). In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary, Jerusalem o.J.
- Levy, L.*, Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, Leipzig 1912.
- Liedke, G.*, גער, in: THAT I, 429-431.
- Lipps, H.*, Bemerkungen über das Versprechen, in: Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt <sup>2</sup>1958, 97-106.
- Lohfink, N.*, Kohelet (NEB), Würzburg <sup>2</sup>1980.
- Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17), in: ZDMG Suppl. 5 (1983), 113-120, wiederabgedruckt in: *N. Lohfink*, Studien zu Kohelet (SBAB 26), Stuttgart 1998, 83-94.
- Lux, R.*, Jona, Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«. Eine erzählanalytische Studie (FRLANT 162), Göttingen 1994.
- Magonet, J.*, Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah (BET 2), Frankfurt 1976.
- A Rabbi Reads the Psalms, London, 1994.
- Schöne, Heldinnen, Narren. Von der Erzählkunst der hebräischen Bibel, Gütersloh 1996.
- Mandelkern, S.*, Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Lipsiae 1896.
- Mannati, M.*, Le Psaume 50 est-il un rîb? in: Semitica 23 (1973), 27-50.
- Marcus, D.*, Jephthah and his vow, Lubbock, Texas 1986.
- Mayer, G., Bergmann, J., von Soden, W.*, ירה, in: ThWAT III, Sp. 455-474.
- McCarter, P.K., Jr.*, ISamuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary (AncB 8), New York 1980.
- McCarthy, D.J.*, Hero and Anti-Hero in 1Sam 13,2-14,46, in: *D.J. McCarthy*, Institution and Narrative. Collected Essays (AnBib 108), Rome 1985, 250-259.
- Meier, D.M.*, Profeß, klösterliche P. (professio religiosa), in: LThK<sup>3</sup> 8, Freiburg/Basel u.a. 1999, Sp. 613-614.
- Meyer, R.*, Hebräische Grammatik, Berlin/New York 1992.
- Michel, D.*, Qohelet (EdF 259), Darmstadt 1988.

- Michel, D.*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann: Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York 1989.
- Millard, M.*, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994.
- Moore, G.F.*, Critical and Exegetical Commentary on Judges (ICC) Edinburgh<sup>2</sup> 1908.
- Niehr, H.*, Das Buch der Richter, in: *E. Zenger* (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer – Studienbücher Theologie, Bd. 1.1), Stuttgart 1995, 138-140.
- Nowack, W.*, Richter, Ruth u. Bücher Samuelis (HK 1.4), Göttingen 1902.
- Oehler, G.F.*, Theologie des Alten Testaments, Leipzig (1873).
- Oesterly, W.O.E.*, The Psalms. Translated with Textcritical and Exegetical Notes, London 1939.
- Ogden, G.S.*, Qoheleth (Readings. A New Biblical Commentary), Sheffield 1987.
- Opgen-Rhein, H.J.*, Jonapsalm und Jonabuch: Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2 (SBB 38), Stuttgart 1997.
- Pedersen, J.*, Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam, Straßburg 1914.
- Penna, A.*, The vow of Jephtah in the Interpretation of St. Jerome, in: *Studia Patristica*, IV (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 79), Berlin 1961, 162-170.
- Péter-Contesse, R.*, Quels animaux Israel offrait-il en sacrifice?, in: *A. Schenker* (Hrsg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992.
- Podechard, E.*, L'Ecclésiaste (EtB), Paris 1912.
- Preuß, H.D.*, Gelübde (A.T.), in: TRE 12, 302-304.
- Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Bd. 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1991.
- Prinsloo, G.T.M.*, Hope against Hope – a Theological Reflection on Psalm 22, in: OTE 8 (1995), 61-85.
- Prinsloo, W.S.*, Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?, in: Bib 74 (1993), 71-82.
- Procksch, O.*, Jesaja I (KAT 9), Leipzig 1930.
- Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950.
- de Pury, A.*, Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales (EtB I/II), Paris 1975.
- (Hrsg.), Le Pentateuque en question, Genève 1989.
- Raabe, P.R.*, Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains. (JSOT.SS 104), Sheffield 1990.

- Rabinowitz, L.I.*, Vows and Vowing, in: EJ 16, 1972, Sp. 227-228.
- von Rad, G.*, Das erste Buch Moses. Genesis (ATD 2-4), Göttingen <sup>9</sup>1972.
- Rahlf's, A.*, (Hrsg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 1979.
- Ratzinger, J.*, Dogma und Verkündigung, München <sup>3</sup>1977.
- Ravasi, G.*, Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. I-III, Bologna <sup>4</sup>1988.
- Renaud, B.*, Ps 22: Structure et Relecture, in: La Vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Mélanges P. Grelot, Paris 1987, 155-164.
- Rendtorff, R.*, Die Geburt des Retters. Beobachtungen zur Jugendgeschichte Samuels im Rahmen der literarischen Komposition, 132-141, in: *R. Rendtorff*, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Richter, W.*, Die Überlieferungen um Jephthah. Ri 10,17-12,6 in: Bib 47 (1966), 485-566.
- Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferung, in: BZ 11 (1967), 21-52.
- Römer, Th.C.*, Why would the Deuteronomists tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, in: JSOT (1998), 27-38.
- Rose, M.*, Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson (OBO 168), Fribourg/Göttingen 1999.
- «Querdenken mit und über Qohelet», in: ThZ 53 (1997), 83-96.
- Rotter, H.*, Gelübde und Versprechen, in: GuL 43 (1970), 354-369.
- Rudolph, W.*, Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT 13.2), Gütersloh 1971.
- Ruprecht, E.*, ძა, in: THAT II, Sp. 420-427.
- Salter, R.B.*, Notes on the History of the Interpretation of Koh 5,5, in: ZAW 90 (1978), 95-101.
- Sarna, N.M.*, The JPS Torah Commentary. Genesis, Jerusalem 1989.
- Schaeffler, R.*, Kleine Sprachlehre des Gebets. Einsiedeln/Trier 1988.
- Schelbert, G.*, Trauerbräuche, 1780f., in: *H. Haag* (Hrsg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, Sp. 1645-46.
- Schenker, A.*, Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testamenten – eine bibeltheologische Skizze (Biblische Beiträge 13), Freiburg Schweiz 1977.
- Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament mit einem Ausblick auf das Neue Testament (Biblische Beiträge 15), Freiburg Schweiz 1981.
- L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israel dans l'Ancien Testament, in: RB 95, (1988), 184-194, wiederabgedruckt in: *A. Schen-*

- ker*, Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (OBO 172), Fribourg/Göttingen 2000, 67-76.
- Schenker*, A., Gelübde im Alten Testament: Unbeachtete Aspekte, in: VT 39 (1989), 87-91, wiederabgedruckt in: A. *Schenker*, Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (OBO 172), Fribourg/Göttingen 2000, 28-32.
- Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Ex 21-22 (SBS 139), Stuttgart 1990.
  - Zeuge, Bürge, Garant des Rechts, in: BZ 34 (1990), 87-90, wiederabgedruckt in: A. *Schenker*, Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (OBO 172), Fribourg/Göttingen 2000, 3-6.
  - Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: A. *Schenker* (Hrsg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992.
  - Gelübde (Biblisch) in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995), Sp. 414-15.
  - Eid (Biblisch), in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995), Sp. 521-23.
  - La fine della storia d'Israele ricapitolerà il suo inizio. Esegese d'Is 19,16-25, in: RivBib 43 (1995), 321-330.
  - La Profession religieuse comme proclamation de la foi et édification de l'Eglise. Contribution de théologie biblique à la théologie des vœux, in: VieCon 68 (1996), 368-376.
  - Ordensgelübde im Licht biblischer Gelübde. Ein Beitrag zur ekklesiologischen Funktion der Ordensgelübde, in: U. *Fink*, R. *Zihlmann*, (Hrsg.), Kirche – Kultur – Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag, Zürich 1998, 309-316.
  - Preis des gehaltenen Wortes. Versprechen und geloben (Sigma 13), Freiburg 1999.
- Schmid*, H.H., שׁר, in: THAT I, Sp. 778-781.
- Schmidt*, J., Koh 4,17 in: ZAW 58 (1940/41), 279f.
- Schmidt*, L., El und die Landverheißung in Bet-El (Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11-22), in: I. *Kottsieper et al.* (Hrsg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?« Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1994, 156-168.
- Schöpfli*, K., Notschrei, Dank, Disput: Beten im Jonabuch, in: Bib. 78 (1997), 389-404.
- Schottroff*, W., שׁר, in: THAT I, Sp. 682-670.
- Schulz*, A., Die Bücher Samuel (EHAT Bd. 8.1), Münster 1919.
- Schwienhorst-Schönberger*, L., Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg 1994.

- Schwienhorst-Schönberger, L.*, Das Buch Kohelet, in: *E. Zenger*, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer – Studienbücher Theologie, Bd. 1.1), Stuttgart 1995.
- van Seters, J.*, Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10-22), ZAW 110 (1998), 503-513.
- Seybold, K.*, Das „Wir“ in den Asaph-Psalmen, in: *E. Zenger, K. Seybold* (Hrsg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg 1994, 143-154.
- Die Psalmen (HAT 1.15), Tübingen 1996.
- Sherwood, S.K.*, „Had God not been on my side“. An examination of the narrative technique of the story of Jacob and Laban. Genesis 29,1-32,2 (EHS.T Bd. 400), Frankfurt 1990.
- Siegfried, C.*, Prediger und Hoheslied (HK 2.3), Göttingen 1898.
- Simian-Yofre, H.*, פנים, in: ThWAT VI, Sp. 629-659.
- Simon, U.*, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994.
- Smith, H.P.*, Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel (ICC), Edinburgh 1899.
- Smith, M.*, A Note on ‚Burning Babies‘, JAOS 95 (1975), 477-479.
- Smith, Mark S.*, Review of *Jacques Berlinerblau*, The Vow..., in: Journal of Semitic Studies 43.1 (1998), 148-151.
- Spaemann, R.*, Person und Versprechen. Einführung, in: *R. Schenk* (Hrsg.), Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen. Reihe Collegium Philosophicum, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 3-6.
- Spieckermann, H.*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen, in: *E. Zenger, K. Seybold* (Hrsg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg i. Br./Basel 1994, 157-173.
- Stade, B.*, Biblische Theologie des Alten Testamentes. 1. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen 1905.
- Stoebe, H.J.*, Das erste Buch Samuelis (KAT 8.1), Gütersloh 1973.
- Stolz, F.*, נוח, in: THAT II, Sp. 43-46.
- Storr, R.*, Die Frömmigkeit im Alten Testament, München-Gladbach 1928.
- Tita, H.*, Ist die thematische Einheit Koh 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung? Aporien der religionskritischen Interpretation, in: BN 84 (1996), 87-102.
- Tournay, R.J.*, Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem (CRB 24), Paris 1988.
- Trible, Ph.*, Die Tochter Jiphtachs, in: Mein Gott, warum hast du mich vergessen? Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1990.
- God and the Rhetoric of Sexuality, London 1992.

- Vanoni, G., Jona, Jonabuch (LThK<sup>3</sup> 5), Freiburg 1996, Sp. 986.
- de Vaux, R., Les livres de Samuel (La Sainte Bible 8), Paris <sup>2</sup>1961.
- Vermeulen, J., Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, Vol. I/II (EtB). Paris 1977/78.
- Vita Consecrata*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. 25. März 1996, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125), Bonn 1996.
- de Voügé, A., Augé, M., Ruiz Jurado, M., Professione, in: G. Pelliccia, G. Rocca (Hrsg.), Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 7, Roma 1983, c. 884-934.
- Waltke, B.K., O'Connor, M., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, Indiana 1990.
- Watts, J.W., Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative (JSOT.SS 139), Sheffield 1992.
- Webb, B.G., The Book of the Judges. An Integrated Reading; (JSOT.SS 46) Sheffield 1987.
- Weber, B., Psalm LXI – Versuch einer hiskianischen Situierung, in: VT 43 (1993), 265-268.
- Weber, R. (Hrsg.), Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. Stuttgart <sup>3</sup>1983.
- Weimar, P., Psalm 22 – Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte, in: E. Haag, F.-L. Hossfeld (Hrsg.), Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Groß (SBB 13), Stuttgart 1986, 471-494.
- Weinfeld, M., The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background, UF 4 (1972), 133-154.
- ,Burning Babies' in Ancient Israel. A Rto Morton Smith's Article in JAOS 95 (1975), pp. 477-479, in: UF 10 (1978), 411-413.
- Weiser, A., Die Psalmen. Erster Teil. Psalm 1-60 (ATD 14), Göttingen <sup>8</sup>1973.
- Die Psalmen. Zweiter Teil. Psalm 61-150 (ATD 15), Göttingen <sup>8</sup>1973.
- Weiss, M., Die Methode der „Total-Interpretation“, in: Congress Volume Uppsala 1971 (VT.S 22), Leiden 1972, 88-112.
- Wendel, A., Das israelitisch-jüdische Gelübde, Berlin 1931.
- Das Opfer in der altisraelitischen Religion, Leipzig 1927.
- Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel, Leipzig 1931.
- Wenin, A., Samuel et l'instauration de la monarchie (IS. 1-12). Une recherche littéraire sur le personnage (EHS.T Bd. 342), Frankfurt 1988.
- Westermann, C., Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen (<sup>4</sup>1968).
- עבד THAT II, Sp. 182-200.



- Westermann, C.*, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD. Grundrisse zum Alten Testament, Ergänzungsreihe Bd. 6), Göttingen 1978.
- *Genesis* (BK 1.2), Neukirchen-Vluyn 1981.
- de Wette, W.M.L.*, Commentar über die Psalmen, Heidelberg <sup>5</sup>1856.
- Whybray, R.N.*, Ecclesiastes. Old Testament Guides, JSOT Press Sheffield 1989.
- Wildberger, H.*, Jesaja (BK 10.2), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Willis, J.T.*, Cultic Elements in the Story of Samuel's Birth and Dedication, in: ST 26 (1972), 33-61.
- Wolff, H.-W.*, Dodekapropheten 3. Obadja und Jona (BK 14.3), Neukirchen-Vluyn 1977.
- Wulf, F.*, Theologische Phänomenologie des Ordenslebens, in: MySal 4.2 Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln 1973, 450-487.
- Zapletal, V.*, Das Buch der Richter (EHAT 7.1), Münster 1923.
- Zenger, E.*, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen. Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Zimmerli, W.*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart 1972.
- Zwillingspsalmen, in: *J. Schreiner* (Hrsg.), Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS J. Ziegler. Würzburg 1972, 105-113, wiederabgedruckt in: *W. Zimmerli*, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II (BEvTh 51), München 1974, 261-271.

## BIBELSTELLENREGISTER

### Genesis

1,28	32
4,3-4	64
22,2	99
24	75
24,3.9	76, 196
25,19-34	49, 52
27,1-45	49, 52
28-35	48
28,10-22	<b>59f.</b>
28,15	52, 56
28,20-22	3, 20, 30, 31, 33, 34, 46, <b>49f. 56, 57-58</b>
29-32,1	49, 52
31,13	52, 55
31,42	50, 58
31,43-54	60, 196
32-33,1-17	49, 52
32,10-13	55
35,1-7	49, 52, 55
47,21	201
50,25	76

### Exodus

3,7	55
12,36	62
13,13.15	84
13,19	76
15,1	155
15,20	96
19	178, 184
21,1-11	84
24,3-8	47, 184
29,1-3	64
34,20	84
34,23-41	64

### Levitikus

4,4	64
5,1.4-6	36, 45, 102
7,16	45
18,21	97,98
19,20	84
20,2-5	97,98
22,18.21.23	45, 175
23,38	45
27,1-25	30, 34, 45, 103
27,27	84

### Numeri

3,49	84
6,1-21	21, 45
14,22.23	114
15,3	45
15,25	64
18,15-17	84
21,1-3	17, 30, 44, 46, 50, 54f.
29,39	45
30, 2-17	21, 27, 30, 34, 36, 45, 46

### Deuteronomium

5	178, 184
12,6.17	45
12,31	97
15,14f.	84
16,16	64
18,10	97
23,19	27, 45
23,22a	208
23,22-24	30 34, 35, 45, 46, 82, 186

### Josua

2,12-14	196
---------	-----

7,19	107	1,13	35
9,3-27	196	1,19	61
9,15.18	82	1,21-23	61, 66
24,21-27	47	1,22	64
<b>Richter</b>		1,26-28	62, 67
2,16-19	104	2,1-11	67, <b>71-73</b>
3,7-11	85, 100	2,9	72
3,12-30	85	2,20	62, 68
4,1-5,31	85	2,19-21	63
4,9	104	2,35	65
5,28	96	3,1-21	65
6,1-8,35	85	3,17	18
8,27	104	7	63
10,6-12,7	85	13,8-12	76
11,1-3	100	13,13-15	79
11,6-11	100	14,1-14	79
11,10	19f.	14,6	76
11,29-40	17, 44, 85	14,8-10	79
11,29.32	100	14,24	43, 46, 196,
11,30ff.	33, 3450, 55,		199
	79, 100, 214	14,24-28	<b>73-76</b>
11,30-31	<b>86f.</b>	14,24-46	48f., 79, <b>80-81</b>
11,31	<b>96f.</b> , 175		103
11,35	102	14,29	102
11,35-36	102	14,36	79
11,37-38.40	102, 103	14,37	76, 82, 83
13	61	14,37-45	81, 84
13,5	64	14,45	83f.
13-16	85,100	15,22	211
16,4-21	65	18,6	96
17-21	104	<b>2Samuel</b>	
21,1-25	19, 75, 196	6-7	196
<b>1Samuel</b>		12,15-23	72, 198
1,1-2,21	48, 63, <b>68-70</b>	15,1-12	17f., 33, 34,
1,1-3	63		44, 50
1,1-11	17	18,11	149
1,11	27, 30, 34, 35,	19,6-9	198
	50, 55, 60f.	21,1-14	82
		22,3	164

<b>1Könige</b>		40,10	125
3-11	<b>209f.</b>	42,6.12	106
		43,4.5	106
<b>2Könige</b>		44,9	106
3,27	98f.	48,13-14	149
23,1-3	47	50	176-178
		50,1-6	178, 184
<b>Judit</b>		50,8-15	<b>179-182</b>
4,14	14	50,14	31, 34, 46, 106, 107, 183f.
<b>2Makkabäer</b>			178, 184
3,36	14	50,23	22
9,14	14	51,14-21	106
16,20	14	52,11	22, 106
		54,4.8	152f.
<b>Ijob</b>		56,2-14	<b>156f.</b> , 158
24,22	115	56,2-5	151f.
22,27	14	56,5.11.12	150f., <b>154f.</b>
29,24	115	56,9c-10c	15, 106, 107, 149f.
		56,13f.	106
<b>Psalmen</b>		57,10	22
7,10.18	22, 106	59,14.17a	162, 163-166
8	32	61,2-9	<b>164</b>
18,3	164	61,2-6	107, <b>160f.</b> ,
22,2-32	139f.	61,6.9	166
22,4-6	147, <b>148</b>		161, <b>165</b>
22,17c.30b-31	141, 143f.	61,7-8	164
22,22-23	22	62,2.7-8	115
22,23	<b>144-146</b>	62,10	175
22,23-27	106f., 125, <b>141f.</b> , 149	64,10	167f.
22,28-32	143f., 145, 147	65	46, 107, 171
27,4-5	164	65,2	170f, 175
28,7	106	65,2-5	171f.
30,13	125	65,6-14	172
31,3-4	164	65,11	169f.
32,5	107	66	171f.
35,8-28	22, 107	66,1-4	172-175
35,18	106, 125	66,5-12	172
		66,12	

66, 13ff.	15, 27, 31, 34, 175f.	130,5 132	152 193ff.
66,13-20	149	132,1-5	10, 19, 46, 78, <b>195f.</b> , 199
67,4-6	175	132,1-8	<b>196f.</b>
69,30-31	22	132,13-14	114, 197
71,14	175	142,8	106
71,15-19	149		
71,22	106	<b>Spruchwörter</b>	
75,2	175	3,26	211
76	185f.	7,14	14, 149
76,5-7.8-11	192f.	20,25	14, 34, 46, 186, 205
76,11	<b>188-190</b>	28,13	107
76,2-4.12-13	186ff., <b>191-193</b>		
76,12	46, 108, 139, 186, 203, 224	<b>Kohelet</b>	
78,1-8	149	4,13-16	210
80,19	121	4,17-5,6	2, 205f., 231
86,12	106	4,17	<b>210-212</b>
90,11	114	5,1.3-5	28, 34, 36 46, 186, 205, <b>212-214</b>
92,3.16	175		212
94,22	164	5,1.2.6	207
96,1.3	175	5,5b	207
99,5.9	197	9,2	212
99,6	48, 65	10,5	
102,19-23	149	<b>Jesus Sirach</b>	
106,12	152	18,21-22	14, 36, 46, 205
106,47	106		
109,29-30	22, 106	<b>Jesaja</b>	
116,1-19	<b>122-124</b>	7,2.4.9	116
116,1-2	<b>110-112</b>	7,9b	115
116,3-6	<b>112f.</b>	12,4	121
116,7-9	<b>113f.</b>	19,16-25	<b>200-202</b>
116,10-11	<b>114-117</b>	19,18	203
116,1-11	<b>117f.</b>	19,21	2, 36, 45, 139, <b>202f.</b> ,
116,12-19	<b>120f.</b>		224
116,17f.	106, 107	28,16	115
119,42.65	152		
119,106	78		
126,1-2	155		

30,15 116  
 43,6 165  
 45,23 203  
 51,13 190  
 56,2 211  
 64,7 201

**Jeremia**

7,31 98  
 19,5.32.35 98  
 44,17 14  
 44,25 200

**Daniel**

9,4.20 107

**Hosea**

13,2 98

**Joel**

1,13 190

**Amos**

4,5 37

**Jona**

1-4 130  
 1,4-16 135, 137f.  
 1,16 2, 29 45, 127,  
 139, 203  
 2,1-10 2, 106, 131f.  
 2,4-8 133-135  
 2,5.8 135  
 2,1.11 129, 155  
 2,10 126, 136  
 4,6.7 135

**Micha**

6,7 98, 99

**Nahum**

2,1 200

**Maleachi**

1,14 27, 34, 200  
 2,7 208

**Matthäusevangelium**

5,34-37 14  
 15,5-6(par) 14

**Apostelgeschichte**

18,18 14  
 21,24 14

**Zweiter Korintherbrief**

4,15 126

## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiël, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.



- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits*. Das altägyptische Zweiwegbuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages, 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royaume au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.
- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.
- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.
- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

- Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor*. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverben 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Bersaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.
- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRG EGGELER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: <http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html>

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée*. 392 pages, 142 planches. 1980.
- Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéper-ré*. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.
- Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum*. 202 pages, 457 figures. 1985.
- Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamidiya 1*. Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.
- Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette*. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Marouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.
- Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamidiya 2*. Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.
- Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz*. 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.
- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ab*. Histoire, glyptique et céramologique. 100 pages. 1996.

- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals*. 216 pages. 1998.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motiusschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

## *Zusammenfassung*

Sind die biblischen (und altorientalischen) Gelübde ausschliesslich bedingte Gelübde, d.h. durch verschiedenste Notsituationen veranlasste, an die Gottheit gerichtete Bitten, die für den Fall der Erhörung Gegenleistungen (z.B. Opfergaben) versprechen? Diese Studie analysiert die biblischen Gelübdetexte in Erzählungen, Psalmen, Propheten und in der Weisheitsliteratur. Dabei zeigt es sich, dass sich die in der neueren Forschung dominierende Sicht, wie sie in der eingangs gestellten Frage zum Ausdruck kommt, verengt ist und den biblischen Befund nicht tief genug erfasst.

Die Gelübde im Alten Testament sind tatsächlich in den meisten Fällen eine Form von Bittgebeten (z.B. 1 Sam 1; Ps 66,13f.). Mit ihrer Bitte verknüpfen die Gelobenden Versprechen, durch die sie sich JHWH gegenüber zur Danksagung verpflichten (z.B. Ps 116, 12). Die Ehrung JHWHs nach überstandener Not darf nicht unterbleiben. Dank und Lob wird JHWH auch in Form von unbedingten Gelübden, ohne Veranlassung einer Not, gelobt (Jona 1,16; Jes 19,21; Ps 76,12).

Solches Gotteslob geschieht vor versammelter Gemeinschaft im Heiligtum in Form von Bekenntnissen und Gemeinschaftsmählern (Ps 22,23ff. «*tôdâ*-Gelübde»). Daher spielen Gelübde ihre eigentliche Rolle nicht, wie oft behauptet, in der «Privatfrömmigkeit», sondern im Kult. Hier entfalten Gelübdefeiern ihre vitale ekklesiale Bedeutung: Sie stiften in Dank und Lob geeinte und universal geöffnete Gemeinschaften des Volkes Gottes (Ps 22; 65; 66).



## Summary

Are biblical (and ancient Near Eastern) vows exclusively conditional requests occasioned by emergency situations, which are addressed to the deity and promise a reciprocating gift (e.g., a sacrificial offering) in case that the prayer is favourable answered? This study analyses the texts on vows contained in Old Testament narratives, psalms, prophetic and wisdom literature. On the basis of careful literary analysis, the author concludes that the view expressed in the above question, which prevails in current scholarship, is too narrow.

Old Testament vows are generally prayers of petition (e.g., 1 Sam 1; Ps 66:13–14). The persons involved join promises to their prayer whereby they commit themselves to thank YHWH (e.g., Ps 116:12). After an emergency has been overcome, honouring YHWH should not be omitted. YHWH is also praised and thanked in the form of unconditional vows which are not occasioned by an emergency situation (Jonah 1:16, Isa 19:21; Ps 76:12).

Such praise of God takes place in the community gathered in the sanctuary, in the context of collective confessions and common sacred meals (Ps 22:23–26 «*tôdâh* vows»). Consequently, vows played their proper role in worship, and not simply in «private piety». Vow-celebrations manifest their vital ecclesial significance in worship: they create communities among the people of God who unites and opens to the world in thanksgiving and praise (Ps 22; 65; 66).